А. Я. ГУРЕВИЧ

Исторический синтез и Школа «Анналов»

Памяти Ю. М. Лотмана

Издание изготовлено при содействии Международного Фонда «Культурная инициатива»

Российская Академия Наук
Институт всеобщей истории

А. Я. ГУРЕВИЧ

Исторический синтез и Школа «Анналов»

Москва
Издательство «Индрик»
1993

ББК 63.3(0)4
Г 95

Г 95 **Гуревич А. Я.** Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: «Индрик», 1993. — 328 стр.

Книгой А. Я. Гуревича начинается издание серии «Научная библиотека студента», цель которой — публикация трудов по фундаментальным проблемам гуманитарного знания.

В монографии в центре внимания — проблема исторического синтеза. Эта проблема представляется автору решающей для понимания Школы «Анналов» и ведущих тенденций современной исторической науки. «Анналисты» поставили перед собой задачу выработки «глобальной» («тотальной») истории, причем во главу выдвигается вопрос о взаимодействии материальной и духовной жизни. Попытка преодолеть традиционно существующее средостение между социально-экономической стороной исторического процесса и культурой общества вполне логично к переосмыслению и понятия «культуры», и понятия «социального» к обоснованию принципов исторической антропологии или антропологически ориентированной истории.

Книга адресована историкам и всем гуманитариям и может быть использована преподавателями и студентами вузов.

ББК 63.3(0)4

Серия издается при финансовом участии П. А. Белого

Редактор *Д. Бак*
Технический редактор О. Бондарева
Корректор *Е. Рудницкая*

ISBN 5-85759-003-5

Сдано в набор 18.03.93. Подписано в печать 2.12.93. Формат 60×84¹/₁₆.
Бум. офсет. № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая.
Усл. печ. л. 20,5. Тираж 3000 экз. Заказ 629

Серпуховская типография Упрполиграфиздата Мособлисполкома

ВВЕДЕНИЕ

Одна из главнейших проблем методологии исторического знания — проблема своеобразия наук о человеке, их отличий от естественных и точных наук. Как известно, постановка этой проблемы отнюдь не нова: она восходит к концу XIX века, когда была остро поставлена в трудах Виндельбанда и Риккерта. Противопоставление наук «номотетических» наукам «идиографическим», метода установления законов природы индивидуализирующему методу «наук о культуре» остается существенным и для современного знания. Не пускаясь в дискуссию о том, следует ли истолковывать это противопоставление с прежней категоричностью или же его стоило бы смягчить до различия, важно вдуматься в причины, которые побуждают на нем настаивать.

Позитивизм исходил из презумпции единства научной методологии, независимо от того, применяется ли она к естественным наукам или к наукам о человеке, ибо, согласно этой презумпции, и те и другие отрасли знания имеют конечной целью открытие и формулирование законов. В этой убежденности пребывает, в частности, значительная часть историков-марксистов. Марксизм претендовал на то, что открыл законы общественного развития. Учение о социально-экономических формациях — квинтэссенция этой общеметодологической установки. Но выдвинутый марксизмом «критерий практики», будучи приложен к нему самому, принуждает задуматься над вопросом: действительно ли открыты законы истории? Во всяком случае, они сформулированы философами, социологами, экономистами, размышлявшими над историей, а не историками, исследующими эмпирический материал.

Марксизм мощно обогатил проблематику исторического знания, выдвинув в сферу его рассмотрения новые аспекты общественного развития, прежде всего социально-экономических структур. Главное же — он привнес в исторические науки принцип системности. Однако в области теории познания, и, разумеется, далеко не случайно, выбор Маркса был сделан в пользу Гегеля, а не Канта. Проблема перехода из сферы мысли о мире к самому этому миру со всеми ее «гносеологическими барьерами» оказалась

иррелевантной для учения, исходящего из уверенности в познаваемости действительности.

Между тем дальнейшее развитие наук показало, что наиболее смелые и продуктивные прорывы к углубленной исторической эпистемологии были совершены на базе неокантианства. Именно здесь были продемонстрированы все сложности, которые порождает соотношение познающего субъекта и познаваемого «объекта». Термин «объект» взят мною в кавычки не случайно, ибо стало ясно, что исследователь имеет дело не с реальным феноменом прошлого, «каков он был на самом деле», не с «грубым фактом жизни», но с создаваемым самим исследователем *предметом науки*. Какова была история «на самом деле», нам знать не дано, реконструируя историю, мы ее *конструируем*. Мы видим ее из настоящего времени и, следовательно, привносим в ее картину свой взгляд на историю, свое понимание ее преемственности, собственную систему оценок.

Сказанное относится не только к истории. Но оно непосредственно связано с уже упомянутой проблемой специфики исторического познания. Историк начинает свою работу с формулировки проблемы; повторяю, он руководствуется некими общими представлениями об истории, присущими его времени и его среде, равно как и современному состоянию исторических знаний. Эти идеи определяют его выбор памятников и самый подход к изучаемому памятнику, который становится историческим источником только в результате специфической направленности его исследовательских интересов и усилий. В этом смысле историк *создает* исторический источник, а не рабски следует его букве, как воображали историки-позитивисты.

Однако главное заключается в другом — в особенностях самого предмета истории. Этот предмет — общественный человек в меняющемся времени, люди, которые переживают историю. Здесь кроется главное, принципиальное отличие истории от естественных наук: предмет последних отличен от изучающего его ученого, тогда как предмет истории идентичен познающему субъекту: человек изучает человека. Отсюда — коренное отличие природы интереса к истории от природы естественно-научных знаний. Изучая людей во времени, мы не создаем отношение субъекта к объекту,— мы вступаем в *диалог* с ними, диалог, который невозможен вне наук о культуре. Этот диалог, как уже показал Риккерт, вовлекает в историческое исследование систему ценностей историка.

Но нужно иметь в виду и другую сторону этого отношения: диалог с людьми прошлого предполагает также и *их* собственную систему ценностей, равно как и всех других аспектов их сознания. Предмет исследования историков — люди, мыслящие и эмоциональные существа. Их идеи и чувства так же должны быть пред-

метом исторического исследования, как и производительные силы, социально-экономические структуры или политические события. Эту мысль нужно выразить более определенно. Историк изучает источник; этот источник, точнее, памятник, возведенный историком в «ранг» источника (и соответственно препарированный, перестроенный и осмысленный им, исходя из целей исследования), есть продукт человеческой мысли, и первое, с чем имеет дело исследователь, — это именно мысли и представления автора памятника (анналиста, писателя, поэта, законодателя, художника, ремесленника...) и его человеческого окружения, это язык (в семиотическом смысле) эпохи, когда был создан памятник, ныне сделавшийся историческим источником.

Далее, поскольку историческое познание представляет собой исследование не абстрактных и безличных социально-экономических структур (это предмет социологии и политической экономии, ошибочно принимаемый множеством историков за собственно исторический предмет), но людей, образовывавших реальные коллективы и действовавших в истории, переживавших ее, то постижение хода исторического процесса едва ли может быть полным и убедительным, если историки игнорируют мысли и чувства этих людей, их миропонимание, которым они руководствовались в своей жизненной практике.

Итак, история, понимаемая как диалог современности с прошлым, как перекличка индивидов и культур в «большом времени», с необходимостью предполагает включение в сферу исторического анализа содержания человеческого сознания на всех его уровнях. Познание истории, конечно, не сводится к изучению сознания, но оно неизбежно его предполагает.

Ныне эти соображения могут показаться достаточно хорошо известными, а потому и не нуждающимися в пространном обосновании. Однако, во-первых, потребовались немалые усилия для того, чтобы внедрить в головы историков подобное понимание истории, а во-вторых, если мы обратимся к рассмотрению продукции многих ныне работающих исследователей, мы легко убедимся в том, что обрисованная выше проблематика столь же чужда им, как она была чужда историкам-позитивистам сто лет назад. Даже если они о ней наслышаны, они не применяют новой методологии в своих работах.

Поэтому вопрос о том, как возникала новая методология истории, — не праздный вопрос: он не принадлежит одной только истории исторической науки, напротив, он в высшей степени актуален. Входя в его рассмотрение, мы тем самым включаемся в «бои за историю», в ожесточенные споры о существе исторического познания, о подлинном содержании «ремесла историка». Сюда стягиваются в тугой узел вопросы конкретных методов историческо-

го исследования и более общие вопросы исторической гносеологии, включая проблему синтеза в истории. Обсуждение этих проблем существенно не для одних лишь историков, но и для представителей всех дисциплин, занимающихся человеком, — от философии и психологии до филологии и искусствознания.

Сейчас были употреблены выражения «Ремесло историка» и «Бои за историю», — они выбраны не случайно, это названия книг двух крупнейших историков нашего века — Марка Блока и Люсьена Февра. Эти названия служат своего рода паролем для вхождения в нашу проблему — проблему синтеза в истории, ибо на реальную почву исторического исследования указанную проблему поставили именно Февр и Блок. Они стоят у истоков нового направления историографии. Рассмотреть под обозначенным сейчас углом зрения историю этого направления в лице его наиболее видных представителей-медиевистов и есть задача моей книги.

Но в связи с методологией Школы «Анналов» хотелось бы высказать еще несколько соображений.

История, изучающая человека и общество во времени, «по определению» представляет собой науку об изменениях, развитии: в центре ее внимания — общественные процессы. При этой естественной установке на динамику историков меньше занимают те стороны общественной жизни, которые тяготеют к повторяемости и неизменности. Встречаясь с подобными явлениями в источниках, историк обычно не склонен придавать им особого значения, видя в них своего рода «внеисторические» константы, не заслуживающие изучения как раз в силу их кажущейся неподвластности изменению.

Поэтому вполне объяснимо столь длительное отсутствие интереса к статике в истории. А между тем статика или обнаруживающие тенденцию к статике аспекты социальной жизни занимают в ней огромное место. «Груз прошлого» тяготеет над историей любого общества, сколь мобильным оно ни было. Самую эту подвижность невозможно правильно понять, если отвлечься от констант, заложенных в его структуре[1].

История не представляет собой только процесс развития, «эволюции»; подобное ее определение явно одностороннe и отягощено такими ценностными категориями, которые приобрели особую идеологическую значимость в период становления научной истории в XVIII и XIX вв., проходившего над знаком «прогресса», и которые ныне утратили былое значение. Опыт человека на исходе второго тысячелетия нашей эры принуждает быть предельно сдержанным в отношении к понятиям прогресса, поступательного восхождения человечества и т. п. оптимистическим историко-философским категориям.

Обойдем молчанием вопрос о возможности, наряду с прогрессом, регресса в истории: эта тема, сама по себе животрепещущая, не может сейчас нас занимать. Подчеркнем другое: история представляет собой процесс взаимодействия динамики и статики, развития и консерватизма. Этот процесс многопланов, и было бы весьма неосмотрительно вычленить в нем какой-то один аспект за счет игнорирования других. По-видимому, правомерно говорить о диалектике динамики и статики в истории, о разных «пластах», уровнях исторической жизни. На этих неодинаковых уровнях наблюдается разное соотношение обоих компонентов, но — и это обстоятельство важно подчеркнуть — статика и динамика неизменно соприсутствуют, и лишь выявление их конкретной конфигурации может дать более или менее объективную, уравновешенную картину истории.

Задача изучения этих составляющих в их взаимном соотношении лишь сравнительно недавно встала во весь рост перед исторической наукой. Едва ли существует необходимость специально останавливаться здесь на общеидеологических и философских предпосылках внезапно обрисовавшейся большой теоретической и вместе с тем конкретно-исследовательской проблемы статики в истории. Упомяну только, что крах идеи прогресса истории в результате катастроф, пережитых человечеством на протяжении XX столетия, явился той основой, на которой возникли и повышенный интерес к мифу и архетипам в истории культуры, и постановка всего комплекса проблем времени, и художественного, и социального, и психологического, и — что особенно существенно в контексте нашего обсуждения — исторического времени, как оказалось, отнюдь не сводящегося к времени однолинейному, «векторному».

Проблема соотношения динамики и статики в историческом процессе есть вместе с тем и проблема соотношения диахронии и синхронии в его изучении. На что обращают преимущественное внимание исследователи — на происходящие с ходом времени изменения или на функционирование систем, социальных, политических, культурных, религиозных? Но проблема синхронического и диахронического подходов к истории упирается в одну из главнейших трудностей исторического познания: каким образом вообще историки объясняют исторические изменения и откуда берутся эти объяснения? Как правило, модели такого рода объяснений едва ли непосредственно вытекают из анализа источников, — обычно они строятся историком (осознанно или имплицитно) на основе его философии истории; в конечном счете от последней зависит и понимание развития и изменения.

Тенденция к сосредоточению внимания на синхронии и статике отчетливо выявилась в исторической науке XX века. Случайно

ли в центр внимания социальных и гуманитарных наук выдвинулись этнология и культурная антропология, дисциплины, изучающие так называемые «холодные общества», т. е. такие, в которых отсутствует внутренняя точка зрения на историю: если она и протекает, то настолько медленно, что члены этих обществ не ощущают ее хода и предрасположены осознавать его в терминах «вечного возвращения», повторения. Релятивистский подход к истории, в особенности к истории культуры, оказался более приемлемым и убедительным, нежели ценностно и телеологически окрашенные прогрессистские концепции «восхождения» от «низших» и «примитивных» форм к «высшим».

Разумеется, существуют и другие причины обращения науки к вопросам множественности ритмов истории. Историки давно перестали изучать только политические явления и сосредоточивать внимание на фигурах «первого плана». В отличие от «краткого», «нервного» событийного времени, время социальных сдвигов — обычно более медленное, нежели время политических «конъюнктур». Но если мы обратимся к проблеме соотношения человека и общества с природным окружением (а ныне, в обстановке жесточайшего экологического кризиса, излишне говорить об актуальности постановки такого рода проблем), то немедленно убедимся в том, что ритмы, которым подчиняется природа, в свою очередь существенно отличны от ритмов социальных.

Итак, историки столкнулись с наличием в поле их исследований многослойной темпоральной структуры. Перед нами, если угодно, целый «спектр социальных времен». Эта проблема была поставлена в социологии, а затем и в исторической науке. Особая заслуга в обосновании этой идеи принадлежит Фернану Броделю. Ее плодотворность уже продемонстрирована рядом конкретных исследований. Историки получили новое важное средство анализа и организации материала, расчленения разных «пластов» исторической реальности. Разумеется, это концептуальное средство продуктивно лишь в тех пределах, в каких историки пользуются им осмотрительно и не склонны гипостазировать его, превращать в некую самостоятельную сущность.

Но, как мы далее увидим, эта подмена подчас имеет место. Наряду с констатацией трудностей исторического продвижения, медленности реального процесса экономики или социальных отношений, устойчивости ментальных стереотипов, тяжелым грузом лежащих на человеческих обществах, мы встречаем в научной литературе (и именно у ряда представителей «Новой исторической науки») концепции «неподвижной» или «квазинеподвижной» истории, которые переносят на историю Европы Средних веков и Нового времени модели «холодных обществ» «этнографического типа». Вместо того, чтобы поставить изучение событий в связь с

социальными структурами и выяснять их взаимодействия и взаимообусловленность, вообще отрицают роль событий (а вместе с ними и людей — их участников) в истории, подменяя ее социологическими или «геоисторическими» схемами.

Чем вызвана подобная подмена? Нелегко дать развернутый ответ на этот вопрос. Частично ответ звучит так: «Новая историческая наука» на протяжении определенного времени претендовала на то, чтобы не только сблизить историю с социальными науками (экономикой, социологией), но и поставить ее во главе этого «концерта». Эти притязания себя не оправдали. Но их результатом было то, что, приноравливая историю к другим дисциплинам, начали терять ее специфику.

Постановка вопроса о неодинаковости ритмов протекания времени на разных уровнях социальной реальности оказалась возможной благодаря структурному подходу к ее изучению. Вопрос о соотношении и характере связи между компонентами общественной системы остается одним из центральных — и не только в теоретической его постановке, но и при попытках решить его в процессе исследовательской практики историков. В данной связи необходимо отдавать себе отчет в противоречивости ситуации, сложившейся в историографии как раз в подходе к этому вопросу.

Дело в том, что многие историки все еще продолжают придерживаться объяснительной схемы, известной над названием «базис/надстройка», несмотря на то что в конкретных исследованиях и общих построениях, как кажется, никому не удалось продемонстрировать ее эффективность. Нет никакого сомнения в том, что между социально-экономическими структурами, с одной стороны, и политическими и юридическими институтами общества, с другой, существуют многоразличные связи и взаимодействия и что определенный тип культурных, религиозных, художественных феноменов так или иначе соотнесен с определенным типом социальных структур. Но, как и все другие положения марксизма, эту констатацию незачем возводить в догму и превращать в «универсальную отмычку».

Заслуга Маркса и Энгельса заключалась не столько в том, что они со всей определенностью указали на наличие этой, в общем-то, довольно очевидной связи, сколько в том, что они постулировали *системность* социальной структуры общества. Вопрос же о том, как данная конкретная структура организована, каковы «механизмы» ее функционирования, какие именно компоненты изучаемой структуры определяют ее функционирование, — это вопрос, остающийся всецело в компетенции историка, и априорные ответы на такого рода вопросы едва ли правомерны.

Однако проблема системности общества не может быть сведена к простому признанию многофакторности его функционирования и движения. Историки не могут не искать некоего «ядра» со-

циальной системы, к которому стягивались бы все ее аспекты и в котором они находили бы свое основание. Но это «ядро» не должно выступать в роли «ключа», с помощью которого отворяются все двери. Оно не может быть постулировано до исторического исследования, — оно должно быть найдено в процессе такого исследования.

Соответственно, наши рассуждения о реальном центре социальной системы не могут опираться на некие априорные постулаты. Здесь недостаточно одних самых общих философских теорий — надобны собственные теоретические модели, выработанные специально для истории как научной дисциплины и, следовательно, в полной мере учитывающие ее специфические особенности. Но такого рода модели («теории среднего уровня») должны вырастать внутри нашего «ремесла». Путь, по которому следовало бы идти, — это нормальный путь всякой науки: необходимо изучить актуальную научную ситуацию, накопленный опыт и отдавать себе ясный отчет о существующей исследовательской практике историков.

Только детальное знакомство с современным состоянием исторического знания, с его новыми методами и подходами к источникам, со способами их интерпретации дало бы нам возможность понять, в какой мере убедительны предлагаемые историками модели объяснения и открывают ли они новые перспективы для достижения исторического синтеза, т. е. для более или менее целостного, системного постижения изучаемого общества.

Ибо основной и решающей в историческом знании остается именно проблема синтеза.

История исторической науки на протяжении последнего столетия состояла не только в возникновении в ее недрах новых отраслей знания (таких, как экономическая история, социальная история, история техники, науки, религии, локальная история, археология, история поселений, историческая демография, вспомогательные исторические дисциплины...), но вместе с тем и во все более возраставшем их обособлении одной от другой. Эти процессы были неизбежны и сами по себе внутренне оправданны. Благодаря им история стала наукой и наши знания о прошлом мощно расширились. Но, как и за всякий прогресс, за прогресс знаний приходится расплачиваться. «Специалист подобен флюсу», и, разбив обширное поле исторического изучения на множество «делянок», мы не видим этого поля из-за заборов, которыми отгородились друг от друга представители разных отраслей исторического знания. Утрачен целостный взгляд на историю.

Эта утрата в высшей степени опасна. «Частичный» специалист, знакомый только со своим «огородом», естественно, склонен не-

кать объяснения изучаемого им явления, исходя из специфики собственной профессии. Он руководствуется не знанием целого, но лишь одной малой его части, его перспектива факультативна, односторонняя и неполна.

Нужны иллюстрации? Вот первые, приходящие на память.

Как истолковывают специалисты по аграрной истории Раннего Средневековья процесс передачи массами мирян своих земельных владений церкви и монастырям? Для них здесь, как правило, нет особой проблемы. Обедневшие или разорившиеся крестьяне-аллодисты, по утверждению этих историков, искали материальной помощи и социальной защиты у могущественных покровителей. Правилен ли такой ответ на вопрос об интенсивном росте церковно-монастырского землевладения? И да, и нет. Он верен лишь отчасти. Несомненно, мелкие собственники не могли, как правило, сохранять свою независимость и предпочитали сделаться держателями земли в обширных владениях влиятельных магнатов, даже ценою утраты своей свободы.

Однако хорошо известно, что подобные же дарения совершали не одни только обедневшие или социально слабые элементы общества, но и светские господа, в том числе и наиболее крупные и могущественные. Из сборников дарственных грамот явствует, что среди дарителей земель в пользу церкви подчас вообще трудно обнаружить бедняков. Какими соображениями при этом руководствовались такого рода прочные в имущественном и социальном отношениях лица?

Но почему не поверить их собственным словам? Ведь из грамоты в грамоту постоянно переходит, с несущественными вариациями, формула, гласящая, что даритель озабочен спасением своей души (или души своего родственника); он выражает надежду на то, что молитвы монахов и благосклонность святого — покровителя монастыря, в пользу которого совершено дарение, будут способствовать его спасению. На каком основании современный аграрный историк, по сути дела, игнорирует этот религиозный мотив и видит в акте дарения одно только экономическое содержание, квалифицируя упомянутую формулу как «внешнее» по отношению к сути дела «религиозное оформление»? Разумеется, земельные дарения были составной частью процесса складывания крупного церковно-монастырского землевладения, но объяснение этого процесса обеднено, вырвано из исторического контекста.

Главное же заключается в том, что историк-аграрник, вероятно, невольно вкладывает в сознание людей, живших тысячу и более лет назад, представления, присущие ему самому и его собственному обществу. Ибо это именно с его точки зрения религиозные побуждения не могут быть решающим импульсом для совершения хозяйственной сделки. Пусть так, но на каком основании

он приписывает людям начального периода Средневековья подобный же образ мыслей?

Нужно думать, предлагаемая современным историком система объяснения была бы несколько иной, если б он принял во внимание не одни только заботы этих людей о хлебе насущном и социальном положении, но и их верования и страхи. Не следовало бы упускать из виду и того, как эти люди осознавали природу дара и поступали соответственно с их пониманием. Ибо всякий подарок предполагал взаимность, «отдарок» в той или иной форме. В частности, и дарения имущества в пользу святых были рассчитаны на то, чтобы заручиться их небесным покровительством и защитой.

Приведенный пример представляется мне показательным. Он обнаруживает односторонность таких социально-экономических интерпретаций истории, которые не принимают во внимание сознание и верования людей, их традиции. Выразимся определеннее: продемонстрированный сейчас случай толкования социальной истории (а он типичен) — свидетельство опасности игнорирования более широкого социально-культурного контекста.

Еще более показательной в этом отношении представляется мне распространенная в науке интерпретация скандинавских кладов эпохи викингов. На Севере Европы обнаружены многие тысячи кладов, содержащих сотни тысяч монет из разных стран, от Англии до халифата. Эти монеты оказались в руках скандинавов в результате грабительских набегов, взимания контрибуций, службы иноземным государям в качестве наемников, получения подарков, равно как и торгового обмена. Но вопрос заключается не в том, каким путем были добыты эти сокровища. Стоило бы задуматься над тем, почему с таким упорным постоянством значительную часть ценностей викинги прятали, а не пускали в «нормальный» товарный оборот. Ведь, надо полагать, в других частях Европы в IX—XI веках денег было не меньше, чем в Дании, Норвегии или Швеции, однако такого обилия кладов за пределами Скандинавии нигде не наблюдается.

Археологи и историки давно уже предложили решение этой загадки, каковой для большинства из них она вовсе и не является. С их точки зрения, дело объясняется предельно просто. Эпоха викингов — время неспокойное, и не только для их соседей, страдавших от их нападений, но и для них самих. В любой момент мог появиться враг, и перед лицом этой угрозы проще и вернее всего было укрыть имеющиеся богатства. Отсюда клады. Они представляли собой, по выражению известного шведского археолога Стуре Булина, некое подобие современных банков или сберегательных касс. При этом предполагается, что в периоды затишья и мира владельцы кладов могли их откопать и воспользоваться содер-

жавшимися в них богатствами. Клады же, которые найдены в Новое время, — красноречивые свидетельства того, сколь «неладны были дела в Датском королевстве», если такое огромное количество кладов не было вырыто: очевидно, предполагает Булин, их обладатели погибли или попали в плен. Отметим, однако, что население христианских стран, являвшихся объектом нападений викингов, подвергаясь куда большей опасности, нежели сами скандинавы, почему-то не прятало сокровищ в столь же широких масштабах.

Исследователи, обсуждающие вопрос о зарождении феодальных отношений в Скандинавских странах, видят в имеющихся кладах наглядное воплощение того «экономического потенциала», который имелся на Севере для перехода к классовому обществу. Здесь я опять-таки позволил бы себе все же заметить, что по крайней мере та часть этих богатств, о которой нам известно, так навсегда и осталась лишь неиспользованным «потенциалом» пресловутого феодального развития эпохи викингов.

Что касается сравнения викингских кладов с банками, то и здесь имеется небольшая неточность. Мало того, что, в отличие от клиентов сберкассы или банка, обладатели кладов не получали никаких «процентов» на свои капиталы, — они не востребовали и «основного капитала». Существуют доказательства того, что таковы и были их намерения с самого начала. Клады обнаружены не только там, где не представляло бы большого труда их извлечь, но и в таких местах, откуда достать их было совершенно невозможно. Таковы, например, «болотные клады» или клады, потопленные на дне рек и моря.

А вот зарисовка из исландской жизни эпохи викингов. «Сага об Эгиле, сыне Скаллагрима» рассказывает, что, когда главный герой, великий исландский скальд, состарился и почувствовал приближение смерти, он велел двум своим рабам взять имевшиеся у него сундуки с золотыми монетами, в свое время полученными от английского короля, отправился вместе с ними во внутреннюю, необитаемую часть острова и возвратился домой без сундуков и без рабов. Совершенно очевидно, что Эгиль, зная о приближении собственной смерти, был почему-то заинтересован в том, чтобы его сокровища оставались недоступными другим людям, и поэтому спрятал их и умертвил рабов — единственных свидетелей своего поступка. Но в этом же был заинтересован и персонаж другой саги: получив во время морской битвы смертельную рану, он схватил свой сундучок с сокровищами и вместе с ним прыгнул за борт.

Разумеется, не следует забывать о том, что саги были записаны спустя несколько веков после изображаемых ими событий. Но если даже в христианскую эпоху сохранялась память о подобном

обращении с сокровищами, то трудно себе представить, чтобы оно явилось плодом воображения авторов саг. Их сообщения подтверждают данные массовых археологических находок.

Не ясно ли из сказанного, что вопрос о викингских кладах не *может быть удовлетворительно решен при традиционном* узкоэкономическом подходе к нему? Перед нами, несомненно, явление материальной жизни: люди торгуют, приобретают богатства, захватывая или вымогая их. Скандинавы знакомы с земной, экономической функцией драгоценных металлов, и о подобном их употреблении сообщают источники. Но когда историк обсуждает проблему скандинавских кладов, он не может удовлетвориться одним только материально-экономическим контекстом. Оказывается, для объяснения этого исторического феномена необходимо привлечь данные совершенно иного порядка. Историк не вправе игнорировать языческие верования скандинавов, в частности их представления о смерти и потустороннем мире: он должен попытаться проникнуть в смысл такого поистине центрального для их мировоззрения понятия, каково понятие «удачи», «везенья», «счастья». Сокровища были зримыми воплощениями этой магической «удачи», и скандинавы-язычники верили, что обладают ею до тех пор, пока обладают этими драгоценными предметами.

И точно так же вождь, подаривший дружиннику кольцо, или меч, или плащ, тем самым наделял его частицей собственной «удачи», которой именно князья и вожди были особенно «богаты». Потому прежде всего приближенные конунгов и знатных людей домогались у них гривен, колец и иных даров; они их демонстрировали, гордились ими, но ни в коем случае их не отчуждали.

Однако «удача» — одна из центральных категорий сознания древних скандинавов-язычников — нужна была человеку не только при жизни, но и после смерти. Когда Греттир, герой одноименной саги, проникает в курган с целью поживиться спрятанными в нем богатствами, он встречает там их владельца-покойника, который сидит на своих сундуках и бдительно их сторожит.

Вот почему в первую очередь викинги прятали сокровища и не «востребовали» своих «вкладов». Изъятие их из земли и других потайных мест вовсе и не входило в их намеренья.

Приведенные сейчас примеры, как кажется, могут служить иллюстрациями к тезису о важности синтеза в истолковании исторических явлений. Этот синтез достижим при соблюдении по меньшей мере двух условий: во-первых, при расширении исторического контекста, в котором рассматривается изучаемое явление, и, во-вторых, при отказе от априорного постулата о неизменно решающей *роли материально-экономических факторов в историческом* процессе.

Итак, проблема синтеза и, более конкретно, социально-культурного синтеза представляется центральной для современного исторического исследования.

Но как решать подобную проблему? Вернее, как к ней подступиться? Я вижу только один выход из положения: изучить огромный исследовательский опыт, накопленный новейшей историографией, попробовать критически разобраться в нем и извлечь из критики необходимые выводы.

Подход к анализу историографии может быть различным, в зависимости от целей, которые ставит перед собой исследователь.

Можно рассматривать историографию как составную часть мировоззрения общества или какого-то социального слоя. При таком подходе в центре внимания находится развитие общественной мысли эпохи; в трудах по истории ищут отражения определенных политических и философских идей: упор делается не на конкретном вкладе историков в изучение прошлого, а на связи исторического знания с философией или теологией истории, с историей научных взглядов в целом.

Вместе с тем правомерно видеть в исторических сочинениях одно из проявлений ментальных установок, может быть, не столько четко сформулированных, сколько имплицированных, как бы «разлитых» в данной социальной среде, и при этом подходе анализ исторических сочинений (да и самых различных других текстов) способен раскрыть присущее людям изучаемой эпохи отношение ко времени и истории, их мироощущение.

При обоих этих подходах историческая мысль является эпифеноменом более общего плана. Она предстает перед нами не в качестве самоцели, а скорее как средство постижения других явлений. Это еще, строго говоря, не анализ историографии.

Если же исследователь заинтересован в изучении именно конкретного опыта историографии и намерен уяснить себе, каков круг проблем, которыми она занимается, каковы методы исследовательской работы историков, критерии отбора ими источников, в какой мере можно считать убедительными применяемую ими систему доказательств и выводы, ими делаемые, то с высот философии истории или общего обозрения ментальностей он должен спуститься в лаборатории ученых, вплотную подойти к «верстаку» историка и говорить с ним на языке профессионала.

Но *при этой формулировке задач историографического исследования* от историка требуется, чтобы он рассматривал свой предмет не «извне», а «изнутри». Иными словами, критик должен работать в том же поле: знать и понимать проблематику исследо-

ваний, которым намерен дать оценку, быть хотя бы частично знакомым с историческими памятниками, изучаемыми его коллегами, владеть методами анализа этих источников. Он должен попытаться беседовать и спорить с ними «на равных». Мне представляется, что только такая позиция дает исследователю историографии возможность выносить квалифицированные суждения о трудах собратьев по профессии и моральное право на подобные суждения.

Как уже было сказано, наиболее перспективным направлением современной исторической мысли является, по моему убеждению, французская историческая Школа «Анналов». Представители этого направления, группирующегося вокруг журнала «Анналы. Экономики. Цивилизации. Общества» («Annales. Economies. Civilisations. Sociétés.»), неоднократно и не без причин возражали против наименования «школа», находя в нем намек на кастовую замкнутость и принудительное подчинение единообразию, что совершенно этому направлению не присуще. Оно и в самом деле лишено методологической и теоретической монолитности и достаточно открыто. Более того, на протяжении шести десятков лет своей истории, начало которой датируется 1929 г., когда Люсьен Февр и Марк Блок приступили к изданию журнала «Анналы социальной и экономической истории» (как он первоначально именовался), это направление претерпело определенную эволюцию.

Поэтому сами представители упомянутого направления предпочитают говорить о нем как о «Новой исторической науке» («La Nouvelle Histoire»), а не как о школе. К этой самооценке, несомненно, нужно серьезно прислушаться. По постановке проблем истории, по подходу к отбору исторических источников, по общему взгляду на исторический процесс и вычленению в нем новых уровней рассмотрения «Новая историческая наука» самым существенным образом отличается как от предшествующей, преимущественно позитивистской историографии, так и от других течений современной исторической науки.

И тем не менее — и именно поэтому! — я бы сохранил и наименование «Школа» — в самом прямом его смысле: в этой школе есть чему поучиться. Случайно ли то, что ныне к числу приверженцев и последователей «Новой исторической науки» так или иначе причисляют себя многие историки за пределами Франции? Не показательно ли и то, что продукция представителей этого направления неизменно вызывает живейший интерес в научном мире, провоцирует дискуссии и что методология Школы «Анналов» остается в центре внимания историков многих стран?

Повторю: исследовательский опыт «Новой исторической науки» должен быть изучен и все ценное в нем творчески освоено. Напомню, проблема, которая здесь формулируется, такова: как историк конца XX века мог бы подойти к историческому синтезу?

Для обсуждения этой, по моему мнению, центральной проблемы исторического знания было бы целесообразно сосредоточить *внимание на анализе Школой «Анналов» истории культуры и ментальности.* Тем самым названа профилирующая проблема Школы, четко и эмфатично поставленная ее основоположниками; к ней обращено наибольшее внимание нынешних ведущих историков этого направления.

Каким образом было бы правильнее всего осуществить этот анализ? Мыслимы два пути. Либо можно выделить определенные аспекты проблемы истории ментальности и культуры и посмотреть, как их решают те или иные историки. Либо можно пойти по линии монографического изучения творчества отдельных представителей Школы «Анналов», с тем чтобы более пристально вглядеться в специфику подходов каждого из них.

После нескольких попыток я был принужден отказаться от проведения через всю книгу единого проблемного принципа. Есть проблемы, вокруг обсуждения которых целесообразно собрать ряд ученых; такова, например, тема смерти как предмета исторической антропологии: ее по-разному интерпретируют разные историки, и конфронтация их взглядов представляет интерес, ибо помогает лучше понять существо проблемы. Но вместе с тем индивидуальность ведущих историков, принадлежащих к «Новой исторической науке», столь велика, что монографический подход, сосредоточенный на анализе творчества отдельного ученого, оказывается более адекватным и целесообразным.

Принято говорить о Марке Блоке и Люсьене Февре как об основателях направления «Новой исторической науки». И это в большой мере оправдано. Но вместе с тем изучение творчества, общих позиций, самой ментальности этих двух историков приводит к заключению: они были глубоко разные, методология того и другого была во многом своеобразна, и потому было бы неверно подводить их под общий знаменатель. В свете дальнейшего развития «Новой исторической науки», ретроспективно различия между Февром и Блоком видны особенно четко.

Второе поколение «анналистов» отождествляют с Фернаном Броделем. Действительно, его фигура доминирует во французской исторической науке с конца 50-х и вплоть до 70-х годов. Но анализ его сочинений приводит к выводу, что и в плане научной методологии, и в плане развития традиций, заложенных Блоком и Февром, Бродель едва ли может быть сочтен их наследником и что традиции изучения ментальностей были продолжены во Франции помимо него. Поэтому судить о «Новой исторической науке», исходя из знакомства с вкладом в нее Броделя, также было бы в высшей степени опрометчиво.

Но и ныне активно работающие французские историки, так или иначе примыкающие к «Анналам», опять-таки не схожи между собою. Поэтому столь рискованно рассмотрение их в качестве нерасчлененного целого. Я полагаю, что в недрах «Новой исторической науки» причудливо существуют две во многом противоположные тенденции, если угодно, две «школы» с радикально разными методологиями.

Критика Школы «Анналов» нередко бьет мимо цели именно потому, что принимает часть за целое, судит обо всем историографическом движении, исходя из отдельных его проявлений, подчас не самых сильных и не вполне репрезентативных. Например, Георг Иггерс пишет о двух фазах развития Школы — «истории структур, изучающей их качественные особенности», которая преобладала до 1945 года, и «истории конъюнктур, ориентированной на количественный анализ», возобладавшей после 1945 года[2]. Но «квантифицирующая история», действительно вошедшая в моду в 60-е годы, отнюдь не вытеснила «качественной истории».

Роберт Дарнтон критикует «Новую историческую науку» за применение «теории третьего уровня», выстраивающей историческую действительность в соответствии со «строительной» схемой, согласно которой экономика, социальные отношения и идеология вместе с ментальностями образуют три «этажа», причем «нижний этаж» детерминирует функционирование верхних. Но при этом Дарнтон принимает точку зрения Пьера Шоню, выдвинувшего «теорию третьего уровня», за выражение общей установки Школы «Анналов» в целом[3]. Полемизировавшие с ним французские историки, в частности, Роже Шартье, с основанием возражали, что эту редукционистскую точку зрения не разделяют другие представители «Новой исторической науки»[4].

Я полагаю, что необходим более дифференцированный и осторожный подход, который не потерял бы из виду внутреннее единство или хотя бы общие контуры или принципы этого движения исторической мысли, вместе с тем не принося в жертву самобытность и оригинальность вклада каждого из его участников. В конце концов, авторитет Школы «Анналов» всегда определялся тем, что ее представители создавали исследования высокого научного уровня, что каждый этап развития Школы был ознаменован появлением шедевров исторического «ремесла». Общие принципы, методы и взгляды, характерные для «Новой исторической науки», приобретают весь смысл и значение лишь постольку, поскольку они нашли свое конкретное исследовательское воплощение.

Этим соображением я и предполагаю руководствоваться в своей книге. Я не хотел бы, чтобы она распалась на отдельные очерки; в мои намерения входит набросать, насколько это в моих силах, эскиз движения «Новой исторической науки» в направлении выработки исторической культурантропологии.

ЧАСТЬ I

Создатели Школы «Анналов»

*«Новая историческая наука» — не такая уж новая. Она воз*никла и приобрела определенные очертания еще в десятилетие, предшествовавшее второй мировой войне. Новой ее называют — и ее представители сами так называют свое направление, — исходя не из ее возраста, вполне почтенного, а из ее отличительных особенностей. Автор книги о «феномене «Новой исторической науки», опубликованной в 1983 г., задается вопросом: в чем секрет ее столь поразительно долго сохраняющейся молодости и способности к обновлению? В то время как французская «Новая философия» в значительной мере «увяла», потеряв свою былую притягательность, вскоре же после ее возникновения, в то время как художественные направления и стили в современной Франции появляются с тем, чтобы тут же уступить место иным, более модным, идущим им на смену, «Новая историческая наука» прочно удерживает свои позиции на протяжении ряда десятилетий. Ответ гласит: это направление исторического знания обогатило и продолжает обогащать науку шедеврами исторического ремесла[1].

Ее основоположниками были Люсьен Февр и Марк Блок, крупнейшие французские историки нашего столетия. Яснее, чем кто-либо из их коллег по профессии, они осознали необходимость ее радикального преобразования и обновления. Они наметили пути этого обновления и в своих трудах наглядно продемонстрировали те возможности исторического познания, которые до них не были реализованы.

Автор исследования о «парадигме» (т. е. коренных принципах и установках, подходах к изучению истории) «Анналов» Траян Стоянович в свое время задал вопрос Фернану Броделю, преемнику Февра в качестве общепризнанного главы французской исторической школы: когда сложилась эта «парадигма» — во времена Блока и Февра или же в 60-е годы, после вступления на арену научной деятельности нового поколения историков-«анналис-

тов»? Бродель без колебаний ответил: ее выработали Февр и Блок в период между 1929 и 1940 гг.[2]. Хотя «парадигма» «Анналов» впоследствии модифицировалась, а отчасти и пересматривалась, так что сомнительно, можно ли говорить о единой их «парадигме», нужно тем не менее согласиться с оценкой Броделя. Интеллектуальный прорыв к новым рубежам исторической науки был осуществлен этими двумя учеными, которые счастливо сочетали в себе выдающийся талант исследователя, осваивающего новые «территории» истории, и характер бойца с погрязшей в позитивизме, бескрылой и близорукой историографией. Они, по словам Броделя, открыли новые измерения исторической профессии.

Поэтому анализ «Новой исторической науки» во Франции нужно начинать с рассмотрения вклада Февра и Блока.

То, что безусловно и однозначно связывало обоих ученых, это *их борьба против господствовавшей до них старой историографии* и ее установок и методов. Необходимость преодоления обветшавшей позитивистской традиции была важнейшим условием для выработки основ «Новой исторической науки».

Вместе с тем с самого начала существовали и определенные различия, обусловленные характером специальности, а отчасти даже и общеметодологическими подходами Февра и Блока. Эти расхождения стали более ясными в ретроспективе, — ныне, когда давно отгремели и отошли в историю науки сражения, которые им приходилось вести с «историзирующими историками» старой школы, расхождения во взглядах между Блоком и Февром приобрели новое значение. Объясняется это тем, что перед нынешними поколениями группы «Анналов» особенно остро встал вопрос о выборе дальнейшего пути развития исторического исследования, и поиск новых «парадигм» побуждает их вновь и вновь возвращаться к своим «истокам» и более пристально всматриваться в те тенденции и установки, которые были имплицированы в трудах зачинателей этого движения.

Сказанное относится не к одним лишь французским историкам этого направления, но — может быть, даже в еще большей степени — к историкам других стран. Их интерес к методологии «Анналов», потребность критически разобраться в их опыте, извлечь из него то ценное, что могло бы содействовать их собственной работе, не только не увял с течением времени, но даже обострился. Свидетельство тому — поистине неисчислимые обзоры, статьи и рецензии, посвященные научному вкладу Школы «Анналов», и жаркие подчас дискуссии, в которых скрещивают свое оружие ее сторонники и критики. Свидетельство тому и проведенная в Москве в октябре 1989 г. международная конференция в ознаменование шестидесятилетия журнала «Анналы», и выступление по

этому случаю во французской прессе итальянского, американского и советского историков[3].

Все это доказывает актуальность рассмотрения научного вклада основателей «Новой исторической науки», — без этого анализа едва ли возможно правильно понять и современное ее состояние.

Историческая мысль XIX века, несмотря на отдельные выступления против историзма, как он интерпретировался в то время (выступления не столько историков, сколько философов, таких, как Шопенгауэр и Ницше), в целом развивалась под мощным влиянием гегелевского панлогизма. Принцип тождества духа и мира, в котором дух находит форму своей реализации, исключал какие-либо сомнения в возможности познания истории. Этот принцип лежал в основе исторического исследования даже тогда, когда отрицался породивший его гегелевский объективный идеализм. Ибо историки не сомневались в том, что познают прошлое таким, «каково оно было на самом деле» (Ранке). Вера в непрерывный поступательный эволюционный прогресс распространялась и на историческое познание, и в позитивистски ориентированной историографии конца XIX и начала XX века господствовало убеждение в том, что дальнейшее накопление знаний и раскрытие все новых цепочек причинно-следственных связей в конце концов приведут к формулировке законов истории, обладающих такой же степенью точности и строгой применимости, какие характеризуют законы природы. Науки о природе и науки об обществе и человеке мыслились подчиняющимися одним и тем же правилам познания. Верили в существование единой «позитивной науки», и историков, как правило, не заботили гносеологические и теоретические проблемы.

Историк сосредоточивался на конкретном исследовании и изображении прошлого, и при этом все должно было выйти «само собою». Теоретические труды по истории конца XIX века (Бернхейма или Ланглуа и Сеньобоса) — это преимущественно пособия по методике исследования, рассуждения о приемах обращения с текстами. Постулат познаваемости истории, при условии соблюдения правил критики текстов и установления их достоверности, был главным постулатом науки «столетия историков», придававшим им огромную уверенность в работе. Историческая мысль редко и неохотно обращалась на самое себя, но с тем большей энергией историки изучали прошлое, реконструкция которого не внушала особых сомнений ни относительно процедур, при посредстве которых она достигалась, ни относительно убедительности получаемых таким способом результатов.

В целом «век историков» был веком философской «невинности» исторической науки.

Тем не менее, нужно признать, что историческая наука на протяжении минувшего столетия достигла огромных положительных результатов. В научный оборот был введен колоссальный фонд источников. Была создана основная канва истории, реконструирована историческая последовательность событий. По восходящей к античности традиции главный упор делался на политической истории, — история должна была повествовать о res gestae. Установка на распознавание фактов, понимаемых как атомарные единицы-события, диктовала и ту методику, в которой нуждалась историческая наука.

Разумеется, и в конце XVIII, и в XIX веке существовали умы, которые более глубоко осмысливали исторический процесс. Если ограничиться одною только французской историографией, то достаточно вспомнить имена Вольтера, Гизо, Тьерри и Токвиля или «великих предшественников», на которых охотно и часто ссылались Блок и Февр, — Мишле, Фюстель де Куланжа. Эти историки не довольствовались изложением фактов политической истории, давая более всесторонний и глубокий анализ цивилизации. Однако в последней трети минувшего столетия историческая наука «широкого дыхания» стала уступать место историографии, представители которой все более утрачивали перспективу.

Наряду с профилирующим типом исторических сочинений — «историей-рассказом» создается большое количество исследований, посвященных тем или иным аспектам социальной и экономической истории, истории права и политических институтов, истории культуры, искусства, литературы, науки. Но узкая специализация, сама по себе неизбежная и закономерная в условиях резкого увеличения возможностей исторического познания, сопровождалась выветриванием интереса к целому.

«Век историков» завершился в обстановке эпохальных социальных, экономических и политических катаклизмов, которые потрясли мир в нашем столетии. Не меньшее значение имели коренные перевороты в естествознании, ибо внедрение принципов релятивизма, неопределенности и дополнительности в физических науках, выражавшее драматичную переориентацию сознания и определявшее совершенно новую картину мира, разумеется, рано или поздно не могло не оказать своего воздействия и на науки о человеке, философию, социологию, психологию. В эпоху Эйнштейна историческая наука неизбежно должна была приобрести иной облик. Век «философской невинности» историков миновал после того, как от явной или латентной гегелевской проблематики теория обратилась к проблематике неокантианской. И тогда обнажилась вся слож-

ность научного познания, в частности и в особенности познания истории.

Усилиями теоретиков и методологов были продемонстрированы противоречивость и историческая обусловленность самих применяемых историками понятий. Пришлось задуматься над вопросом о том, какова действительная роль познающего субъекта, т. е. историка, в создании картины прошлого. Он не мог далее воображать себя в качестве «большого окуляра» (как назвали Ранке), через который якобы незамутненно наблюдается это прошлое. Вскрылась вся двусмысленность и шаткость знаменитой формулы Ранке «wie es eigentlich gewesen war». Короче говоря, стало все труднее проходить мимо целого комплекса сложнейших методологических и гносеологических проблем.

Достаточно напомнить об идее неокантианцев о специфичности образования исторических категорий и о противоположности (впоследствии, правда, самим Риккертом смягченной до различия) между номотетическим методом наук о природе и идиографическим методом наук о культуре. Разработав теорию «исследовательских утопий» — «идеальных типов», которые создаются историками для изучения и реконструкции прошлого (о чем они, как правило, и не подозревали), Макс Вебер чрезвычайно углубил эпистемологию гуманитарного познания и перевел в новую плоскость проблему рассмотрения индивидуального и общего в историческом процессе. Бенедетто Кроче и Йохан Хейзинга выдвинули учение об историческом познании как особом виде самосознания цивилизации, к которой принадлежит историк. Теодор Лессинг настаивал на том, что история сама по себе лишена смысла, который ей post factum придают философы и историки. Вспомним, наконец, идею Освальда Шпенглера о принципиальной невозможности для историка познания иных культур, помимо его собственной, — замкнутых в себе «монад», которые обладают столь глубокой специфичностью, что якобы непроницаемы для взгляда извне (тезис, опровергнутый самим же Шпенглером, поскольку он претендовал на понимание разных цивилизаций, помимо его собственной — фаустовской»).

Не столь существенно то, в какой степени обоснованы те или иные постановки вопросов и убедительны ли предложенные на них ответы. Возможно, что в отдельных случаях действительно актуальные и настоятельные проблемы исторического познания были поставлены в искаженном виде. Важно то, что проблемы были поставлены, что появились вопросительные знаки там, где прежде все лишь непререкаемо утверждалось. Марк Блок цитирует «поразительные слова» Сеньобоса, в которых усматривает девиз последователей Сильвестра Боннара: «Задавать себе вопросы

очень полезно, *но отвечать на них очень опасно»*[1*]. Теперь сложилась новая ситуация, породившая эти вопросы и требовавшая ответов.

Как же отразились новые тенденции развития философско-исторической и методологической мысли на самой исторической науке? Оплодотворили ли они ее и привели к более углубленному подходу к истории или же завели науку в тупик?

Вопрос в высшей степени сложный и едва ли однозначно разрешимый.

Историки-профессионалы не свободны от основных философских влияний и общих умонастроений своего времени и общества и так или иначе отражают их в своих научных ориентациях: недостаточная теоретическая подготовленность историка подчас может сослужить ему дурную службу, — он может растеряться перед лицом новой научной ситуации и впасть в «теоретическую панику».

Что и произошло.

Нетрудно назвать крупных историков нашего столетия, которые, вкусив «запретного плода» от древа новой методологии, продемонстрировали одну лишь собственную философскую наготу. Такие авторитеты американской исторической науки, как Чарльз Бирд и Карл Беккер, поддавшись влиянию некоторых упомянутых выше теорий, объявили о непознаваемости прошлого. Историческое познание произвольно и лишено всякой научности, возгласили они: историк якобы творит совершенно субъективно, он не воспроизводит фактов прошлого, но создает их, исходя из собственных идей и представлений своего времени. Эти историки декларировали «презентизм» — жесткую детерминированность картины прошлого современностью, мировоззрением историка, зависимость, которая исключает объективность и научность исторических знаний. Но этот «презентизм» оказался бесплодным для исторической науки и противоречащим ее коренным предпосылкам. Кризис охватил часть историографии, либо застрявшей на явно устаревших принципах позитивизма XIX века, либо под влиянием новых гиперкритических философских течений впавшей в состояние теоретической растерянности.

Тем не менее этот кризис отнюдь не был всеобщим. Среди западных историков нашлись умы, не склонные ни поддаваться методологической панике, ни коснеть в плену традиционной эрудитской историографии. Эти умы осознавали необходимость возрождения и обновления истории именно как науки.

---

* Здесь и далее в цитатах курсив принадлежит цитируемому автору. — *А. Г.*

Среди них в первую очередь нужно назвать имена Люсьена Февра и Марка Блока.

Оценивая ситуацию в западной историографии, американский ученый писал, имея в виду Блока, Февра и их последователей: «...Кучка смелых историков во Франции пытается выяснить, остаются ли еще какие-нибудь твердые точки в том текучем мире, в который их так жестоко бросили относительность в естественных науках и релятивизм исторических суждений»[5].

Как и часть упомянутых выше историков, Блок и Февр принадлежали к поколению ученых, творчество которых в основном приходится на период между обеими мировыми войнами. Но какой разительный контраст!

Продолжая лучшие традиции исторической мысли, Февр и Блок бесконечно далеки от тех представителей старой историографии, которые не понимали сложности и противоречивости исторического ремесла. Они неустанно полемизировали с историками, наивно полагавшими, будто достаточно ограничиться критикой источников, отделяя в них истинное от ложного, для того чтобы извлечь исторические факты и чтобы воссияла истина и картина прошлого была восстановлена во всей ее полноте. Беда этих историков заключалась в том, что они не сознавали, сколь активна мысль ученого в расчленении и организации изучаемого материала.

Кредо этой историографии четко выражено в широко известном «Введении в изучение истории» Ш. Ланглуа и Ш. Сеньобоса, которое открывается определением: «История пишется по источникам»[6]. Итак, историки «составляют историю», которая и есть «не что иное, как обработка документов»[7]. В конце своей карьеры Ланглуа уже не рисковал браться за написание истории и ограничивался чтением лекций, которые представляли собой простой монтаж исторических текстов. Таким монтажом является и его же четырехтомная «Жизнь во Франции в Средние века», основывающаяся на уверенности ее составителя в том, что источники заменят историка. Игнорирование проблемы объяснения — самое слабое место старой позитивистской историографии. Что касается Сеньобоса, то он, наблюдая успехи новой историографии, олицетворяемой Блоком и Февром, занял по отношению к ней откровенно враждебные позиции. Работая на склоне своих дней над новым трудом «о принципах исторического метода», в котором намеревался воспроизвести свою аргументацию пятидесятилетней давности, он даже не упомянул ни «Анналы», ни имен Блока и Февра[8]. А на дворе был уже 1941 год.

Я сказал: «старой позитивистской историографии». Но эта историография не принадлежала одному лишь прошлому, предшествовавшему выступлениям Блока и Февра. То был живой, весьма влиятельный и деятельный противник. Одним из главных форпо-

стов этой историографии была Сорбонна, и отсюда прозвище, которое стало синонимом академического консерватизма и ученого гелертерства, — «сорбоннисты».

Почти одновременно с «Апологией истории» — последним и, к сожалению, незавершенным сочинением Блока, в котором он попытался обобщить свой исследовательский опыт и свои взгляды на историческое ремесло, тоже в начале 40-х годов, известным французским историком Луи Альфаном была написана книга «Введение в историю». Альфан выступил с обоснованием того метода исторического исследования, которым он, как и многие другие историки, пользовался на протяжении всей своей жизни. Принципы этого метода становятся ясными уже из оглавления книги: «Оценка исторического свидетельства», «Критика свидетельств и установление фактов», «Координация фактов», «Изложение фактов». Факт для него — это сообщение источника. Цель истории — «спасти от забвения факты прошлого», поэтому первая и основная задача ученого — установление подлинности документа, в котором, по убеждению Альфана, непосредственно и целиком запечатлена историческая правда. Историк полностью зависит от исторических свидетельств, и только от них. И вот «коронная» формулировка: «Там, где молчат источники, нема и история; где они упрощают, упрощает и она; где они искажают, искажает и историческая наука. В любом случае — и это, по-видимому, главное — она не импровизирует»[9].

Разумеется, историк не «импровизирует» и ничего не выдумывает. Но значит ли это, что он и в самом деле, как со всей определенностью вытекает из слов Альфана, раб исторических свидетельств и принужден следовать им даже в тех случаях, когда подозревает или знает, что они упрощают и искажают действительность? Неужели у него нет никаких средств, при помощи которых он мог бы заставить прошлое выдать ему свои тайны, рассказать о себе то, о чем прямо не сообщают сохранившиеся источники? Многое ли вообще способен поведать источник ученому, обращающему все внимание только на его букву и считающему свою задачу выполненной после установления его подлинности? Подобный метод не предполагает постановки проблем и научного объяснения. Такую историю Коллингвуд с основанием заклеймил как «историю, сделанную с помощью ножниц и клея»[10].

Конечно, деятельность историков практически никогда не исчерпывалась «критикой текстов» в том смысле, в каком о ней рассуждали Ланглуа и Сеньобос, Альфан и многие другие историки, работы которых были ориентированы преимущественно на повествовательные источники и которые повторяли как своего рода заклятье слова Фюстель де Куланжа: «Тексты, одни только тексты, ничего, кроме текстов!».

Таковы некоторые характерные черты ситуации в западной исторической науке в период выступления Февра и Блока. Их деятельность, впоследствии поддержанная и продолженная их учениками и последователями, радикально изменила эту ситуацию.

Отмечают, что многие, если не все, черты Школы «Анналов», которые принято считать ее отличительными особенностями и о которых далее пойдет речь (сосредоточение внимания на социальных структурах и на истории ментальностей в ущерб истории событий и политики, идеал «тотальной истории», акцент на «времени большой протяженности»), на самом деле можно обнаружить либо в предшествовавшей историографии, либо у представителей других направлений современной исторической мысли, — нова лишь «комбинация» всех этих элементов[11]. «Ничто не ново под луной»...

И все же поиски всех антецедентов никак не проясняют феномена «Новой исторической науки», которая воистину оказалась новой и по постановке проблем, и по методам их решения, и по отбору источников. Именно Блок, Февр и их последователи, опираясь на опыт предшественников, проложили свои собственные пути развития исторического знания и открыли перед ним новые перспективы. Они изменили самый подход историка к истории, обосновав иное понимание отношения между современностью и прошлым, — понимание, отвечающее глубинным потребностям культуры и научной мысли XX столетия. Недаром трансформации в работе историков, которые вызвало творчество «анналистов», отдельные авторы называют «коперниканской революцией» в истории.

Нужно отметить, что историкам всех поколений группы «Анналов» присуще обостренное самосознание. Достаточно вспомнить названия, которые они дали своим программным трудам: «Апология истории, или Ремесло историка» Марка Блока[12], «Бои за историю» и «В защиту полноправия истории» Люсьена Февра[13], «Статьи об истории» Фернана Броделя[14], «Территория (пространство) историка» Эммануэля Леруа Ладюри[15], «За иное понимание Средневековья» Жака Ле Гоффа[16], «Изучать историю» (трехтомник под редакцией Ле Гоффа и Пьера Нора)[17], «Новая историческая наука» (энциклопедия под редакцией Ле Гоффа, Роже Шартье и Жака Ревеля)[18], «Мастерская истории» Франсуа Фюре[19], «Как пишут историю» Поля Вейна[20]... В работах, публикуемых под столь выразительными, подчас вызывающими (как у Февра) титулами, «анналисты» заняты размышлениями о природе своей профессии и перспективах, которые открываются перед ней в меняющемся мире.

Саморефлексия «новых историков» — непрекращающийся процесс, неотъемлемая сторона их деятельности. Они сознают свою

«особенную стать» и все вновь обращаются к анализу пройденного их школой пути, начиная с Люсьена Февра и Марка Блока[21].

Прежде чем обратиться к рассмотрению научного вклада этих ученых, нужно отметить, что их методология будет занимать меня в двух ее «ипостасях». И у Блока и у Февра имеются работы, посвященные общим, теоретическим проблемам истории, и эти работы, естественно, заслуживают специального разбора. Но вместе с тем, как они оба неоднократно подчеркивали, они не были теоретиками: у них была своего рода «аллергия» по отношению к тому, что они называли «философией истории». При этом не проводилось достаточно четкой границы между глобальными построениями à la Гегель, Шпенглер или Тойнби, с одной стороны, и исследованиями чисто эпистемологического свойства, типа трудов Виндельбанда, Риккерта и Макса Вебера, с другой. Основатели «Анналов» были прежде всего «практикующими историками». Следовательно, их общие подходы к историческому «ремеслу», принципы, которыми они руководствовались в своей научной деятельности, приходится искать главным образом в их конкретных исследованиях.

Сказанное, несомненно, имеет силу применительно к любому ученому. Общие декларации о методе и принципах, сколь они ни интересны, далеко не всегда адекватно выражают его подлинную методологию, применяемую им в его научной лаборатории (может быть, никогда не выражают полностью?). Самые лучшие интенции могут не реализоваться или реализуются лишь частично: человеку свойственно заблуждаться относительно собственных возможностей; даже если ученый руководствуется самой продуктивной системой взглядов, он зачастую не осознает непоследовательности или ошибочности, с какой он эти принципы реализует.

Короче говоря, провозглашаемая историком, четко формулированная методология может не совпадать с той методологией, которой он de facto часто придерживается. При анализе взглядов Февра и Блока, а затем и других «анналистов» нам придется заниматься как их «эксплицитной», так и «имплицитной» методологией[22].

ГЛАВА 1

Ментальность и цивилизация: Люсьен Февр

Творчество Люсьена Февра (1878—1956) приходится на первую половину нашего столетия. Но принадлежит ли сделанное им исключительно истории исторической науки? Перевернута ли та страница французской — и не одной лишь французской — историографии, которая в свое время была им написана? Или же это живое наследие, продолжающее активно «работать», оплодотворяя творчество ныне живущих историков? Вопрос, в высшей степени существенный для анализа современного состояния исторического знания и определения тенденций его движения, тех перспектив, которые вырисовываются в свете опыта, накопленного служителями Клио за последние десятилетия.

Ибо ныне, когда настало время подводить итоги развития исторической науки на протяжении завершающегося столетия, нужно со всей определенностью сказать: Февру в ее истории принадлежит особое, я бы сказал, исключительное место. В плеяде выдающихся историков, которых выдвинуло это столетие, он выделяется в качестве новатора, пролагателя новых путей. Он оставил неизгладимый отпечаток на проблематике, методологии и исследовательской методике исторического ремесла. Если бы у историков существовал индекс цитирования, подобный тем, какие имеются у представителей естественных наук, то выяснилось бы, что ни на одного другого ушедшего из жизни историка, за исключением, пожалуй, его друзей и соратников Блока и Броделя, не ссылаются в западной историографии столь же часто, как на Февра. Он был и до сих пор остается крупнейшим авторитетом и эталоном. Его научная деятельность ознаменовала начало нового этапа в истории исторической мысли. Выдающийся новатор в науке, Февр вместе с тем был крупным ее организатором. Именно усилиями Февра исторической профессии было обеспечено то видное место, какое она занимает в интеллектуальной жизни Франции. Бродель назвал его крупнейшим французским историком со времен Жюля Мишле[1].

Научная деятельность Февра не исчерпывалась исследованием культуры и психологии людей XVI века и творчества таких выдающихся личностей, как Лютер, Рабле, Деперье или Маргарита Наваррская. Свою другую главную задачу он усматривал в обосновании новых принципов исторического познания. На протяжении почти всей своей творческой жизни он неустанно вел «бои за историю», за новую историческую науку в его понимании — «науку о человеке». Пафос всей его деятельности — возвращение

историческому знанию утраченного им гуманистического содержания, насыщение истории проблематикой, связанной с жизнью современного общества и диктуемой коренными, глубинными запросами, волнующими цивилизацию, к которой принадлежит историк.

«Бои за историю» Февр вел против обветшавшей историографии, укрывшейся от действительности за каталожными ящиками с выписками из древних текстов, в которых она была не способна ощутить живых людей. Философ Анри Берр, который еще до него начал подобную борьбу за обновление исторической мысли, называл это направление, всецело господствовавшее во французской исторической науке, «историзирующей историей» (l'histoire historisante), а сам Февр издевался над теми историками, в трудах которых крестьяне пахали «не плугами, а картуляриями» — сборниками хартий, упоминавших крестьян в качестве объектов эксплуатации и имущественных сделок их господ. Сатирические, но вместе с тем близкие к действительности портреты подобных эрудитов, буквально утопавших под обвалами своих бесчисленных выписок, из которых они не были способны высечь хотя бы искру смысла, нарисовал Анатоль Франс, — вспомним Фульгенция Тапира, Сарьетта и Сильвестра Боннара.

Под пером «историзирующих историков» реальная жизнь людей и общества подменялась текстами памятников, которым они придавали самодовлеющее значение — не как средства познания человеческого содержания исторического процесса, а как способа демонстрации снобистского всезнания мелочей замкнувшимися в «башню из слоновой кости» «мандаринами» университетской науки.

Февр начал борьбу против этой традиционной и социально бесплодной историографии почти в одиночку, вдвоем с Марком Блоком, и неустанно продолжал ее почти полстолетия. Он писал о Блоке, ученом и герое французского Сопротивления: «Он был великим историком не потому, что накопил большое количество выписок и написал кое-какие научные исследования, а потому, что всегда вносил в свою работу чувство жизни, которым не пренебрегает ни один подлинный историк»[2]. Эти слова можно с полным основанием отнести и к самому Февру.

Люсьен Февр, уроженец Нанси, сын университетского профессора-филолога, окончил Высшую Нормальную школу в Париже, где он учился у географа Пьера Видаль де ла Блаша и лингвиста Антуана Мейе, у историков Кристиана Пфистера, Габриэля Моно и Гюстава Блока. Одновременно в свои студенческие годы (1899—1902) он имел возможность слушать в Сорбонне лекции ряда выдающихся ученых — психолога Анри Бергсона, этнолога Люсьена Леви-Брюля, историка средневекового искусства Эмиля

Маля. Годы ученья и самостоятельной исследовательской работы уже вскоре принесли свои первые плоды, определившие особое место Февра во французской историографии. Он выделялся среди своих коллег широтой интересов и постановки вопросов, изначальной тягой к междисциплинарному подходу в историческом исследовании. Этот междисциплинарный подход вскоре же был применен в его трудах.

В диссертации молодого профессора Дижонского университета «Филипп II и Франш-Конте» (1911) история этой французской провинции — родины Февра изучена в ряде аспектов: политическом, социальном, религиозном. В центре внимания исследователя — отношения между дворянством и буржуазией, стиль жизни обеих групп[3]. Таким образом, уже здесь Февр обнаруживает живой интерес к социальной психологии, интерес, который не только сохранится у него в дальнейшем, но и приобретет новое, можно даже сказать, определяющее значение. По мысли одного из современных историков, в первой монографии Февра имплицитно содержится будущая программа новой школы исторического исследования[4].

Вместе с тем особое внимание в этой книге Февр уделяет естественно-географической среде и взаимодействию с ней людей. Он всегда настаивал на необходимости укоренить изучаемые историками человеческие, общественные феномены в природном окружении, задолго предвосхищая тот интерес к экологии, который пробудится у менее чутких ученых лишь после того, как сама экология оказалась под угрозой тотального разрушения.

Этот подход с еще большей ясностью выявился в синтетическом труде Февра «Земля и человеческая эволюция. Географическое введение в историю» (1922), который был написан для основанной и редактируемой Анри Берром серии монографий под общим названием «Эволюция человечества»[5]. Но интерес Февра к человеческой географии существенным образом отличался от «географического детерминизма», против которого, собственно, и была направлена содержащаяся в этой книге критика. В противоположность немецкому ученому Ф. Ратцелю, развивавшему идеи «антропогеографии», Февр настаивал на том, что человеческое общество активно, творчески адаптируется к своему природному окружению, а не подчиняется ему, что речь должна идти о возможностях, которые возникают при взаимодействии людей с географической средой.

«Земля и человеческая эволюция» была написана после вынужденного перерыва в научном творчестве ученого, вызванного его службой во французской армии в годы первой мировой войны. По окончании войны Февр преподает в Страсбургском университете (с 1919-го по 1933 г.), который после присоединения Эльзаса к

Франции сделался одним из важнейших научных учреждений страны. Здесь сложилась интеллектуальная среда, чрезвычайно благоприятная для исследовательской мысли. Февр находился в интенсивном научном общении с видными учеными — социологом М. Хальбвахсом, психологом М. Блонделем, историком права и церкви Г. Лебра, географом А. Болигом.

Но особое значение для дальнейшего развития французской исторической науки имело сближение Февра, вскоре переросшее в тесную дружбу и постоянное сотрудничество, с Марком Блоком, который тоже преподавал в Страсбургском университете. В 1929 г. произошло событие, тогда оставшееся малозаметным, но, как впоследствии стало очевидным, ознаменовавшее переворот в историческом знании: Февром и Блоком был основан новый исторический журнал. «Анналы экономической и социальной истории» продолжили и развили тенденции, уже намеченные Анри Берром в его «Журнале исторического синтеза», — тенденции радикального обновления науки истории.

Получив собственную постоянную трибуну для высказывания своих научных взглядов, Блок и Февр развили бурную деятельность. Достаточно сказать, что за первые двадцать лет существования журнала Февром была опубликована почти тысяча статей, критических обзоров, заметок и откликов на книги, научных программ и других материалов, в которых он последовательно отстаивал новое понимание науки истории. Вскоре им был разработан оригинальный план обновления гуманитарного знания, положенный в основу нового издания «Французская энциклопедия» (1932): этот план состоял в том, чтобы сломать барьеры, разделяющие разные дисциплины, и отдать предпочтение проблемам перед эмпирическим описанием фактов.

Иногда деятельность Февра делят на два периода: до 1945 года и после — и называют первый период «временем борьбы», а второй период «временем триумфа». Действительно, они с Блоком вели напряженную борьбу за изменение обстановки в исторической науке, борьбу, плоды которой Февр начал пожинать лишь после окончания второй мировой войны (Блок не дожил до этого времени, в 1944 г. он был расстрелян нацистами как участник движения Сопротивления). Но и в период триумфа Февр оставался столь же решительным борцом за обновление исторической мысли и непримиримым противником рутины в историческом исследовании.

Тем не менее, положение группы историков «Анналов» после окончания второй мировой войны начало радикально меняться. Из небольшой по числу приверженцев кучки «партизан», сражавшихся с разветвленным и пользовавшимся, казалось бы, прочными позициями большинством университетской профессуры, Школа

«Анналов» постепенно превратилась в интеллектуально доминирующую научную силу и сумела институционально закрепить это свое новое положение. Февр, с 1933 г. профессор Коллеж де Франс, становится признанным главой французской исторической науки.

Им была основана VI Секция Практической школы высших исследований (экономические и социальные науки), первым президентом которой он был начиная с 1947 г. В этом вдохновляемом им научном центре (ныне — Практическая школа высших исследований в социальных науках) Февр, с помощью Ф. Броделя и Ш. Моразе, последовательно проводил в жизнь программу междисциплинарного подхода к проблемам человека, не утрачивая историческую перспективу, в которой его надлежит рассматривать. Естественно, он неизменно возглавлял редакционную коллегию журнала «Анналы», который после войны, когда он выходил нерегулярно и отчасти даже «полуподпольно»[6], получил название «Анналы. Экономики. Цивилизации. Общества» (Annales. Économies. Civilisations. Sociétés). Изменение названия, в котором первоначально были выделены лишь социально-экономические аспекты истории, более отвечало научным интересам Февра — историка цивилизации par excellence (см. об этом ниже)[7].

Одновременно Февр, член Французского Института (Академии моральных и политических наук), занимал посты председателя Национального комитета историков Франции, президента Комитета по истории второй мировой войны, члена комиссии по разработке проекта реформы образования во Франции, члена французской делегации в ЮНЕСКО, главного редактора журнала «Тетради всемирной истории». Им был основан «Журнал истории второй мировой войны», он возглавлял научный совет серии «Дух Сопротивления» и руководил изданием «Французская энциклопедия».

Итак, новая школа в исторической науке во Франции восторжествовала, приобрела контроль над рядом научных учреждений и тем самым получила возможность оказывать более прямое и интенсивное воздействие на направление и дух исторических исследований. Заслуги в этих успехах Февра, открытая, темпераментная и экспансивная личность которого (по отзывам всех, кто его знал) как нельзя лучше соответствовала его многосторонней организаторской активности, а затем и его последователя и преемника Броделя не вызывают никаких сомнений.

Важно подчеркнуть, что, будучи организатором науки, Февр никогда не превращался в администратора. Его огромный авторитет проистекал прежде всего из его выдающихся научных достижений. Своей позицией первого историка Франции этот ученый широчайшего диапазона и энциклопедической образованности, великолепный стилист и острый полемист, всецело обязан исследова-

ниям по истории XVI века. Его книги «Судьба: Мартин Лютер»[8], «Ориген и Деперье, или Загадка Кимвала мира»[9], «Вокруг Гептамерона, любовь священная и любовь мирская»[10] и прежде всего «Проблема неверия в XVI веке: «религия Рабле»[11] далеко выходили за обычные рамки исторических биографий или очерков истории духовной жизни.

Во всех этих работах Февр рассматривает, по сути дела, один и тот же главный для него вопрос: каковы возможности мысли того или иного деятеля Реформации или Ренессанса, предоставлявшиеся ему его эпохой и средой, и каковы пределы этой мысли? Интеллектуальная биография, по Февру, есть не что иное, как история общества; достижения его героев коллективно обусловлены. Великий человек — дитя своего собственного времени и наилучший, наиболее совершенный выразитель его культуры, присущих этому времени способов познания мира. Но он не растворяется в коллективном сознании, и в «Лютере» Февр внимательно прислушивается к тем напряженным состояниям, которые возникали между его героем и немецким обществом первой половины XVI столетия. Выясняя собственный стиль мышления Рабле или Лютера, Февр намерен распознать в нем стиль эпохи. Поэтому он стремится воссоздать вокруг великого человека ту историческую атмосферу, в которой формировались его взгляды. Не герой «делает эпоху», но эпоха делает героя, и ее нужно прочитать в текстах, им оставленных. По выражению исследователя мысли Февра, «круг определяет центр», и те же Рабле и Лютер — не «герои эпохи», а ее «герольды»[12].

Как уже сказано, «Проблема неверия в XVI веке: религия Рабле» — самое известное и капитальное произведение Февра. Полстолетия миновало с момента первой публикации этой книги в оккупированной немцами Франции. С тех пор появилось множество новых исследований творчества Рабле, и современная раблезистика кое в чем пересмотрела выводы Февра, указав на односторонность иных его наблюдений и выявив новые аспекты в романах великого гуманиста и писателя. И тем не менее труд Февра не утратил своего значения. Ибо главное в этой работе — не роман Рабле и не взгляды его, которые, вероятно, могут получить еще не одно истолкование.

Самое интересное в книге Февра — постановка проблемы, подход ученого к изучению духовной жизни прошлого, т. е. его методология. На первой странице книги читаем: «Историк не тот, кто знает. Историк — тот, кто ищет». Таков принципиальный подход Февра к истории, пронизывающий все его творчество, и он был положен в основу его исследования романа Рабле. Именно в этом смысле книга Февра оказалась более всего плодотворной и нова-

торской. Она представляет собой яркий документ в истории исторической науки нашего столетия. Уроки метода, которые преподал Февр, остаются поучительными и в наши дни.

Каковы же эти уроки?

Это может прозвучать как парадокс, но самый тяжкий и вместе с тем распространенный грех, в который легко впадают историки,— грех анахронизма. Предпосылка, из которой сознательно или, чаще, сами того не ведая исходили историки—предшественники и современники Февра (а многие исходят и по сей день), состояла в уверенности в том, что человек во все эпохи своего развития оставался неизменной величиной, одинаково относился к миру, чувствовал и мыслил в древности или в Средние века точно как же, как и в Новое время. Февр неустанно боролся с этой тенденцией проецировать на экран прошлого наши собственные чувства, идеи и предрассудки и формировать образы Рамзеса II, Цезаря, Карла Великого, Филлипа II и Людовика XIV по образцу «Дюпона или Дюрана 1938 года»[13].

Книга «Проблема неверия в XVI веке», собственно, и посвящена развенчанию этого предрассудка. Предшественник Февра, исследователь творчества Рабле, мэтр французских раблеведов Абель Лефран утверждал, что этот гуманист был законченным атеистом и рационалистом, к которому восходит по непрерывной линии вольномыслие последующих столетий[14]. Но прежде чем давать соответствующую оценку тем или иным высказываниям и ситуациям в романе Рабле, пишет Февр, необходимо поставить более общий вопрос: каковы объективные условия для возникновения такого умонастроения, которое называется атеизмом, и существовали ли подобные условия в XVI столетии? Не впадаем ли мы в модернизацию, когда навыки современного сознания, вскормленного наукой Нового времени, транспонируем в головы людей предшествовавшей Декарту эпохи? Каков был способ *их* мировосприятия, какие силы формировали *их* отношение к действительности, возможно ли было для них столь же четкое разграничение между естественным и сверхъестественным, между возможным и невозможным — неотъемлемая предпосылка научного мышления? Существовали ли во времена Рабле такие понятия, как «закономерность» и «причинность», «абстрактное» и «конкретное»? Мировоззрение людей формируется их образом жизни — эта мысль, ныне принадлежащая к разряду очевидных истин, лишь с очень большим трудом пробивала себе дорогу в сознании историков.

В указанной постановке вопроса — значение исследования Февра о Рабле. Некоторые новейшие специалисты оспаривают его мысль о невозможности появления мыслителя-атеиста в первой половине XVI века. Допустим. Однако постановка вопроса Февром

не исчерпывается тем, мог или не мог быть во Франции времен Франциска I человек, который порвал бы с христианством. Более того, исследование Февра о Бонавентуре Деперье, который видел в Христе «трикстера», «невежественную посредственность», а религию сводил к собранию бессмысленных сказок, доказывает, что сам Февр допускал возможность индивидуального свободомыслия в те времена[15].

Самое существенное заключается не в этом. Занимавшая Февра проблема состояла в том, имелась ли тогда социальная и интеллектуальная среда, в которой могли бы распространиться и найти отклик подобные идеи[16]. Иначе говоря, каково соотношение индивида и общества, личной инициативы и социальной необходимости, при наличии которой идеи и поступки того или иного человека приобретают значение исторического деяния? «Такова капитальная проблема истории»[17].

Не остается ли подобная постановка вопроса в высшей степени актуальной и в наши дни?

Февра занимала проблема: каков должен быть метод исследования роли личности и ее мировоззрения, ее вклада в развитие общества, к которому она принадлежала? Взгляды индивида репрезентативны для его времени и среды, но чем крупнее и ярче человек, тем более оригинальными могут оказаться его идеи и творчество, и здесь возникает вопрос о приемлемости его идей, о том, завладеют ли они умами его современников, как то было с Лютером, или же останутся неким прорывом в будущее, но не найдут резонанса в его собственном времени (случай Деперье).

Мысль, высказанная опять-таки задолго до начала методологических споров во французской историографии, — мысль о том, что нельзя судить об эпохе на основании одних только заявлений ее идеологов, вырабатывающих «ложное сознание» (Маркс), — эта мысль о «непрозрачности» идеологических систем, камуфлирующих общество, их породившее[18], оставалась чуждой традиционным историкам, которые сосредоточивали внимание на исследовании деяний и высказываний выдающихся исторических персонажей, сплошь и рядом принимая их за чистую монету. Февр сознавал эту опасность. Подобно тому как в 1900 году (во времена пресловутого «дела Дрейфуса») мелкие буржуа навешивали на «опасных людей» этикетку «анархистов», а в 1936 году причисляли их к «коммунистам», так и в XVI веке идейные противники обвиняли друг друга в «атеизме». Но, вопрошает Февр, что же реально в ту эпоху это понятие означало?

В трудах Февра и Блока почти вовсе не упоминаются имена немецких историков и философов, работавших в области социологии познания, и их собственные интересы были довольно далеки

от теоретических аспектов этой дисциплины. И тем не менее они пришли к чрезвычайно важному для исторического исследования выводу: историк должен стремиться к тому, чтобы обнаружить те мыслительные процедуры, способы мировосприятия, привычки сознания, которые были присущи людям данной эпохи и о которых сами эти люди могли и не отдавать себе ясного отчета, применяя их как бы «автоматически», не рассуждая о них, а потому и не подвергая их критике. При таком подходе удалось бы пробиться к более глубокому пласту сознания, теснейшим образом связанному с социальным поведением людей, «подслушать» то, о чем эти люди самое большее могли только «проговориться» независимо от своей воли.

Этот непривычный для исторической науки подход ознаменовал начало нового ее этапа, открыв широкие перспективы для изучения прошлого. Он коренным образом изменяет исследование сознания и поведения людей: от поверхности явлений он ведет историка в неизведанные глубины. История высказываний великих людей потеснена историей потаенных мыслительных структур, которые присущи всем членам данного общества. В силу их универсальной распространенности и, главное, неосознанности, присущего им автоматизма, эти формы общественного сознания не *контролируются их носителями и действуют в них даже и помимо* их воли и намерений. Но именно поэтому они в высшей степени могущественны, они формируют социальное поведение людей, групп и индивидов. Исследуя эти социально-психологические механизмы, историк из области идеологии переходит в иную область, где мысли тесно связаны с эмоциями, а учения, верования, идеи коренятся в более расплывчатых и неформулированных комплексах коллективных представлений. Историк вступает здесь в сферу «коллективного неосознанного» (я предпочитаю этот термин понятию «коллективного бессознательного», поскольку оно отягощено идеологическими и мистическими обертонами).

Важно подчеркнуть, что изучение этого уровня общественной реальности открывает широкие возможности не только для познания истории мысли и творческих способностей людей, на что обращал преимущественное внимание Февр, в центре исследовательских интересов которого были Возрождение и Реформация, и не только истории эмоциональной жизни (он мечтал о создании истории таких человеческих чувств, как любовь, смех, страх и т. д.). Изучение ментальностей дает возможность ближе подойти к пониманию социального поведения людей — поведения индивида в группе, группового поведения, ибо это поведение формируется под мощным воздействием ментальных структур. По моему глубокому убеждению, исследование ментальностей может дать возможность перебросить мостик над пропастью, создавшейся в ре-

зультате размежевания социальной истории и истории духовной жизни.

Но я забежал несколько вперед. Возвратимся к рассуждениям Февра. Каков путь, ведущий в область ментальностей?

Очевидно, для этого необходимо проникнуть в тайники мыслительной деятельности людей изучаемого общества, в частности, самым внимательным образом исследовать словарь того времени, равно как и присущие этим людям символы и ритуалы, в которых выражались существенные аспекты их поведения. В сфере внимания историка должно быть «все, что причастно человеку, зависит от человека, исходит от него, выражает его, свидетельствует о присутствии, деятельности, вкусах и способах существования человека». Новый смысл приобретает изучение свидетельств литературы и искусства, конфигурации полей и характера пейзажей, данных археологии и истории техники (здесь Февр следовал аграрному историку Блоку). Нужно заставить говорить немые вещи с тем, чтобы они рассказали о создавших их людях и обществе то, чего сами они о себе не рассказали, — не в этой ли постоянно возобновляемой попытке заключается «важная и, несомненно, самая захватывающая сторона нашего исторического ремесла?»[19]

В последних словах Февра выражена, как мне кажется, очень существенная характерная черта нового подхода к истории. Историк не должен быть «собирателем мусора», каковому уподобляли себя иные его современники, похвалявшиеся тем, что подбирают любую информацию, даже не имея представления о том, на что она нужна и может ли она вообще пригодиться. Февр зло насмехался над этими близорукими крохоборами. Историк целенаправленно, в соответствии с поставленной им проблемой, ищет следы человеческой мысли и деятельности, и именно контакт с человеком далекой эпохи, с его психикой, умственным кругозором, с его интересами и страстями придает историческому исследованию необычайную интеллектуальную напряженность, остроту и привлекательность. Не выстраивание разрозненных фактов, подчиняемых выработанной историками или навязанной им априорной схеме, и не рассмотрение прошлого в качестве безжизненного «объекта», подобного объектам естественных наук, но беседа между исследователем и человеком другого времени, — вот подлинная задача истории как науки.

Но для ее осуществления необходимо полностью осознать специфическую природу исторического познания как «науки о человеке». Историк, принадлежащий к современной цивилизации, со своими критериями и образом мира, данным ему его культурой, с собственными интересами и ценностями, вступает в диалог с представителями иной цивилизации, с людьми, обладавшими иным человеческим опытом. Насколько я знаю, понятие «диалога» как

способа общения культур разных эпох не применялось Февром и Блоком, оно было введено в гуманитарное знание позднее. С особенной суггестивностью о понятии диалога культур писал М. М. Бахтин. Но именно такой диалог предполагается тем способом изучения истории, который начали внедрять основатели «Анналов». Эта задача встречи с людьми иных эпох и иных культурных традиций — и несравненно более интересная и важная, и более сложная, нежели плоские фактографические описания. Однако, повторяю, решение подобной задачи — дело исключительной трудности.

Историки подчас склонны брать на себя роль судей в отношении прошлого. «Суд истории» — избитое выражение. В стертом и секуляризованном виде оно возвращает нас к временам, когда господствовало убеждение о том, что история рода человеческого и завершится Страшным судом. Поставив перед собой вопрос: «Судить или понимать?», Марк Блок решал его в последнем смысле[20]. Точно так же и Февр не был склонен видеть в историке судью; его дело — не выносить приговоры, но понимать. В книге о Рабле он выступает в качестве следователя, взвешивая одно за другим показания «за» и «против» религиозности французского гуманиста. Но в ходе этого расследования выясняется: для того чтобы установить истину, недостаточно рассмотреть свидетельства о самом Рабле, и Февр не довольствуется традиционным исследованием содержания мысли этого гуманиста, — по его убеждению, такой изолирующий подход неудовлетворителен. Анализу подлежит не больше и не меньше как весь духовный универсум эпохи.

Ибо основные категории, которыми мыслит Февр, — это «эпоха» и «цивилизация». С его точки зрения, в цивилизации воплощено единство различных сторон материальной и духовной жизни людей. Февр подчеркивает качественные различия между цивилизациями: каждая из них на определенной стадии развития имеет свои неповторимые особенности, собственную систему миросозерцания. Следовательно, для того чтобы понять сущность цивилизации и поведения принадлежавших к ней людей, необходимо реконструировать присущий этим людям способ восприятия действительности, познакомиться с их «мыслительным и чувственным инструментарием», т. е. с теми возможностями осознания себя в мире, которые данное общество предоставляет в распоряжение индивида. Индивидуальное же ви́дение мира, по Февру, есть не более чем один из вариантов коллективного мирови́дения.

Здесь важно подчеркнуть, что в отношении мировидения Февр отнюдь не был склонен занимать жестко-детерминистскую позицию. Он говорит о тех «возможностях», которые цивилизация открывает перед человеком; как тот или иной индивид ими поль-

зуется, зависит уже от него, от его способностей, места в обществе и других конкретных и привходящих обстоятельств. Всегда существуют многие и различные потенции, варианты поведения для отдельного лица, для его самовыражения и инициативы, равно как и альтернативы движения общества в целом. Но вместе с тем общий характер мировосприятия, стиль жизни, языки культуры, ментальность, присущая данной человеческой общности, не зависят от социальных групп или индивидов, «заданы» им. И тем самым культура образует некую невидимую сферу, за пределы которой принадлежащие к ней люди не в состоянии выйти. Они не осознают и не ощущают этих ограничений, поскольку они «внутри» данной ментальной и культурной сферы. «Субъективно» они ощущают себя свободными, «объективно» же они ей подчинены.

«Подчинение» это, однако, не тотальное и не абсолютное, ибо, оставаясь в пределах культурной сферы, человек тем не менее постепенно и как бы исподволь меняет свои ментальность и поведение.

В этой связи Февр вводит важное понятие «духовного оснащения» (outillage mental). Мы обратимся к его рассмотрению в общем виде несколько ниже. Поскольку же в книге о Рабле он широко его применяет, нужно отметить следующее. Для того чтобы в сознании людей XVI века пустил корни атеизм, рассуждает Февр, должно было существенным образом измениться то мировосприятие, которое перешло к ним по наследству от Средних веков. Между тем изучение индивидуального творчества мыслителей и поэтов французского Возрождения и коллективной психологии их современников приводит ученого к противоположному заключению. Ибо ни в словаре людей XVI века, ни в их сознании, находившем в языке опору и выражение, еще не существовало того материала, с помощью которого они были бы в состоянии создать новую картину мира.

Мало этого, крупнейшие общественные движения эпохи приняли форму Реформации и религиозных войн. Но еще и в XVII веке современники Декарта и Галилея, равно и в католических и в протестантских странах Европы, по-прежнему были охвачены массовыми психозами типа пресловутой охоты на ведьм.

В чем же коренятся особенности поведения и мышления людей того времени? Февр склонен искать ответ в изучении образа жизни эпохи, который, по его убеждению, был по сути своей средневековым. Косный быт тесно связанных с природой людей преимущественно аграрного общества побуждал их воспринимать время и пространство «на средневековый манер». Наследственный груз религиозных верований и народных суеверий воздвигал в их умах прочные барьеры против всего невиданного, неслыханного и уже потому чуждого и неприемлемого. Новое, характерное имен-

но для XVI века, например выдвижение гелиоцентрической системы мироздания или великие географические открытия, при всей колоссальной значимости этих завоеваний для будущего, еще не находило адекватной оценки в сознании современников.

Ментальность людей времен Рабле остается, по мысли Февра, традиционной. Нетрудно заметить, что при этом исследователь, вопреки своим общим склонностям к изучению элитарной культуры, сосредоточивает внимание преимущественно на повседневном, обыденном сознании. Не случайно ученикам Февра, которые впоследствии писали о периоде XVI века, пришлось несколько компенсировать создавшуюся в его книге диспропорцию показом того нового, что внесла мысль передовых ученых и писателей в интеллектуальную жизнь Европы эпохи Возрождения[21]. Но когда мы стараемся реконструировать методологию Февра, дело заключается не только и даже не столько в указанной диспропорции.

Более существенно другое обстоятельство. Как мне кажется, Февр в данном случае впадает в известное противоречие. С одной стороны, он обращается к бытовому сознанию «человека с улицы» с его расхожими представлениями и верованиями. Резкие контрасты дня и ночи с их психологическими последствиями, или «визуальная отсталость» тогдашних людей, полагавшихся скорее на слуховые, нежели на зрительные восприятия[22], вера в сверхъестественное, в чудо, разного рода страхи, — все это свойства прежде всего «простого» человека, лишенного тех бытовых усовершенствований, которые постепенно становились привычными для более благоустроенной и цивилизованной знати. Но, с другой стороны, Февр как бы не замечает того, что коренные представления людей о мире складывались и увековечивались в недрах определенных социальных коллективов, в которых протекала их жизнь, и что устойчивость традиционной ментальности находила себе почву в традиционности этих общественных групп. Не в цепкости ли старой социальной системы следовало бы искать, в конце концов, и причину слабой восприимчивости к новому, враждебному по отношению к устоявшемуся укладу жизни?

Любопытно и, более того, симптоматично, что из широкой исторической панорамы, охваченной исследованием Февра о Рабле, где затронуты самые разнообразные стороны французской и европейской действительности XVI столетия, от литературы и богословия до систем отсчета времени, «выпали» собственно социальные отношения, структура общества. Этот пробел был вполне очевиден для продолжателей Февра, и, скажем, Робер Мандру, обращаясь к той же проблеме исторической психологии французов в XVI и первой половине XVII века, считал необходимым прежде всего дать подробный очерк социальной стратификации[23]. Только

на этой основе можно было, по его убеждению, рассуждать о мировосприятии людей того времени.

Было бы нелепо «выставлять оценку» работам Февра, исходя из марксистского понимания общества и исторического процесса,— ученый был далек от марксизма[24]. Лишь в следующем поколении, которое активно вошло в научную жизнь после окончания второй мировой войны, марксизм стал оказывать заметное и более прямое воздействие на умы части французских историков. Но попробуем остаться на позициях, так сказать, имманентной критики, в пределах тогдашней Школы «Анналов».

Ее возглавляли и вдохновляли два ученых, соратники и друзья, во многом и главном единомышленники, — Люсьен Февр и Марк Блок. И тем не менее достаточно сравнить книгу Февра о Рабле с одновременно созданным основным трудом Блока «Феодальное общество»[25], для того чтобы стало ясно, что их научная методология далеко не идентична. Для Блока центральной категорией исторического исследования является «общество», для Февра же, как уже было сказано, — «цивилизация». Различие не столько в объеме понятий (цивилизация — понятие более широкое), сколько в их содержании. Февр обращает сугубое внимание на духовную жизнь, культуру и прежде всего на психологию людей; природно-географические и иные материальные факторы живо интересовали его, поскольку они влияют на восприятие людьми окружающего мира. Эти материальные факторы, будь то богатство, труд и другие явления экономической жизни, Февр был склонен расценивать преимущественно как «психологические феномены», как «факты верований и убеждений».

Между тем в центре научных интересов Блока наряду со всеми этими условиями жизни стоят социальная структура, классовые отношения, и их он рассматривает наиболее подробно и глубоко. С точки зрения Блока, средневековое общество представляло собой единство всех аспектов: производства, отношений господства и зависимости, системы собственности, политической власти, мировосприятия, причем социальный строй, аграрная структура выступали в качестве главных компонентов.

Февр же предпочитал понятию «структура» более расплывчатые термины: «ритмы, пульсации, течения и контртечения»[26]. Конечно, различие между Блоком и Февром — это различие между социальным историком, исследователем экономики и общества, с одной стороны, и историком культуры, идей, психологии, с другой. Но в данном случае существенно отметить различия в понимании обоими учеными иерархии факторов, детерминирующих исторический процесс.

Февр неоднократно высказывался против априоризма исторических оценок и построений, против навязывания живой истории

«прокрустовых» систем[27]. С этим возражением трудно не согласиться. Но, принимая во внимание пафос синтеза, провозглашенного им в качестве цели исторического исследования, невольно задаешь себе вопрос: достигается ли синтез посредством определенной организации различнейших факторов, которые действуют в истории, организации, подчиненной некоей теории, либо же синтез этот мыслится как эклектическое объединение разнородных сил и течений в истории?

Нам еще предстоит возвратиться к этой важнейшей проблеме. Сейчас хотелось бы лишь подчеркнуть, что, как бы тот или иной исследователь ни мыслил себе исторический синтез, он не вправе игнорировать или обходить стороной социальную структуру, недооценивать ее роль в формировании целостной системы.

Встает при изучении трудов Февра и другой вопрос: как же все-таки меняются ментальности? На этот вопрос трудно найти ясный ответ. И не только у Февра, но и в последующей историографии «Анналов». Вопрос и в самом деле нелегкий. Ментальности, если отвлечься от внезапных вспышек массовых настроений типа паник, коллективных психозов или взрывов энтузиазма и сосредоточить внимание на коренных установках и привычках сознания, на мировидении, изменяются очень медленно; это, по выражению Броделя, «темницы, в которые заключено время большой длительности».

У Февра можно, пожалуй, обнаружить только один подход к этой проблеме: новые идеи и взгляды, высказанные представителями философской и религиозной мысли, раньше или позже находят признание и распространяются в определенных кругах общества и воздействуют на общее мировосприятие. Одновременно с Февром немецкий социолог и историк Норберт Элиас, изучая «процесс цивилизации», понимаемый им как процесс становления современного человека, утверждал, что новые формы и манеры поведения складывались в XVII—XVIII веках в аристократических кругах, а затем получали более широкое признание. Впоследствии Жорж Дюби в свою очередь высказал сходную мысль: культурные модели и ценности, которые формируются преимущественно на «верхах» общества, постепенно «спускаются» в его недра.

Для подобных утверждений существуют несомненные основания. Но правомерна и другая постановка вопроса: не возможно ли возникновение некоторых ментальных тенденций в самих этих «недрах»? К подобному предположению приводит, в частности, исследование представлений средневековых людей о смерти и загробном мире, — в немалой мере эти представления существовали не в среде образованных, а именно в массе рядовых верующих. Точно так же и поклонение святым и вера в творимые ими чудеса нередко навязывались верующими духовенству, которое пыталось

им противодействовать[28]. Поэтому правильнее было бы говорить не об одностороннем движении ментальных установок только «сверху вниз», но о взаимодействии различных тенденций, присущих разным стратам общества.

Но эта постановка вопроса возвращает нас к проблеме связи между ментальностями и социальной структурой, — проблеме, которой Февр не уделял должного внимания. Со всей определенностью указанная проблема встала в 70-е и 80-е годы перед историками, изучающими так называемую народную культуру.

Однако вернемся к книге Февра о Рабле.

Ее главный нерв, мысль, пронизывающая все изложение, — это демонстрация качественного несоответствия, противоположности структур сознания людей XVI века и людей XX века. Истоки научного мышления нужно искать в более позднем периоде, нежели Ренессанс. Между временем Рабле и Новым временем пролегает глубокая цезура. Иначе обстоит дело, когда мы пытаемся, исходя из работы Февра, отграничить эпоху Рабле от Средневековья. Здесь налицо, если верить Февру, только преемственность. Ведь, по сути дела, то, что пишет он о специфике мировосприятия современников мэтра Алькофрибаса, будь то их отношение к чуду, святости или к авторитетам, будь то их верования и суеверия, пронизывавшие любые стороны их жизни, — все это, обильно подтвержденное источниками XVI века, могло бы быть без затруднений отнесено и к предшествующим столетиям: игнорирование противоположности естественного и сверхъестественного, традиционализм мышления и господство религиозного мировоззрения — наследие, полученное Возрождением от Средних веков.

«Медиевизация» Февром Ренессанса, вне сомнения способствовавшая пересмотру традиционных представлений о нем, вместе с тем встретила возражения ряда критиков. Правда, стоило бы принять во внимание, что Февр в книге о Рабле не задавался целью представить целостную и уравновешенную картину духовной жизни XVI века. Не стремился он и всесторонне рассматривать творчество самого Рабле. Книга Февра, напоминаю, полемически направлена против модернизаторских толкований идей Рабле историками литературы, в силу чего упор неизбежно был сделан на традиционных сторонах мировоззрения французских гуманистов, на том, что отличало их взгляды от научного мировоззрения, присущего цивилизации Нового времени.

Каждая культура представляет собой ансамбль, компоненты которого, при всех возможных противоречиях между ними, тем не менее соотнесены друг с другом, — таков центральный тезис Февра. Научное рационалистическое мировоззрение — основа последовательного атеизма и вольномыслия — нуждается в таких интеллектуальных опорах и предпосылках, каких не было и еще не могло быть в Средние века. Атеизм неправильно смешивать с

критическими нападками на теологов Сорбонны или с веселым смехом Панурга; подлинный атеизм в католической Франции первой половины XVI века, замечает Февр, не более правдоподобен, чем «Диоген с зонтиком или Марс с пулеметом»[29].

Идея Февра об относительной внутренней гомогенности культуры (в том смысле, что она покоится на общем для ее носителей ментальном субстрате) ныне не кажется столь уж оригинальной и новаторской, — но не будем забывать, что ученые стали осваиваться с нею, собственно, лишь за последние десятилетия. Книга Февра, напомню лишний раз, вышла в свет в 1942 г.; в тот период еще не существовало ни структурной антропологии Клода Леви-Строса, ни «археологии знания» Мишеля Фуко, и историки в своей массе (за исключением Февра и Блока) были весьма слабо осведомлены о работах этнологов Марселя Мосса или Люсьена Леви-Брюля и едва ли догадывались, какое значение концепции этих ученых могли бы иметь для их собственных исследований.

После всего, что было сказано выше о последовательной и убежденной борьбе Февра против анахронизма в историческом исследовании, против модернизации сознания людей далеких от нас эпох, перо не поворачивается написать, что и сам автор труда о Рабле не избежал этого прегрешения. Тем не менее такой упрек, по-видимому имевший под собой известные основания, был ему предъявлен, правда уже посмертно. На первый взгляд эта критика пришла оттуда, откуда ее трудно было ожидать.

В то самое время, когда Февр завершил и готовил к публикации «Проблему неверия в XVI веке», далеко от Парижа, на другом конце Европы, в волжском городе Саранске мало кому известный тогда ссыльный филолог Михаил Михайлович Бахтин тоже работал над монографией о Рабле. «Книги имеют свою судьбу»... — рукопись Бахтина стала достоянием науки только в 1965 г.[30]. Ныне этот труд по праву считается капитальным вкладом не только в раблезистику, но и прежде всего в теорию и историю культуры. Освежающее и стимулирующее воздействие его на отечественную, а затем и на мировую гуманитарную мысль трудно переоценить. Бахтин разработал и обосновал концепцию своеобразной народной культуры Средневековья и Возрождения. Тем самым он отчасти предвосхитил то направление в разработке истории и теории народной культуры этих эпох, которое вскоре — и не без его влияния — возникло на Западе, и именно в недрах Школы «Анналов».

Бахтин определяет народную культуру западного Средневековья как «карнавальную», «смеховую» культуру. Эта культурная традиция, истоки которой восходят к архаической древности, не

мысли Бахтина, насыщена глубоким мировоззренческим содержанием, по-своему решая коренные вопросы бытия, отношения к жизни и смерти. Смеховая культура простолюдинов противостояла «серьезной» официальной культуре — культуре церкви, лишенной, как он утверждает, карнавально-смехового аспекта.

По Бахтину, в эпохи, предшествовавшие Новому времени, смех обладал исключительным могуществом, утраченным им при переходе к современной эпохе. Эта особая природа смеха заключалась в его амбивалентности: карнавальный смех был двуедин, он не только убивал, но и возрождал, в нем выражалась специфическая точка зрения на мир, изначальная убежденность народа в неискоренимости жизни, в ее способности постоянно обновляться, прежде всего при посредстве животворящего смеха. Народный смех релятивировал серьезное, отменял его абсолютность и непререкаемость. Сферой господства смеховой культуры в Средние века были фольклор, карнавал, площадное представление — неофициальные пласты культуры. Лишь в эпоху Возрождения, и именно в романах Рабле, эта народная культура с присущими ей образными формами вторгается — на короткий период — в «большую» литературу образованных. Под пером Бахтина смех вырастает в огромную социальную и мировоззренческую силу, творящую и пересоздающую культуру.

Здесь было бы неуместным более подробно излагать взгляды Бахтина, достаточно резюмировать его критику книги Февра (русский ученый получил возможность познакомиться с ней при подготовке рукописи к изданию).

В разные эпохи смеются по-разному, и эти мировоззренческие богатства и полифонизм народного смеха были утрачены с переходом к Новому времени. Вместе с тем и смысл народной культуры оказался для науки «книгой за семью печатями». Этой миросозерцательной функции смеха в Средние века и во времена Рабле, когда карнавал выражал универсальный смеховой аспект мира, по мнению Бахтина, не понял Февр. Русский ученый воздает должное методологии французского историка, развенчивающего анахронистические построения Лефрана; более того, он признает, что в свете исследования Февра многие установившиеся взгляды на культуру XVI века должны быть пересмотрены. Но для Февра, как и для его предшественников, существует один только «серьезный» план культуры, только официальная культура, и он проходит мимо культуры народной, с ее специфическим смехом, которого Февр не слышит. «Художественное мировоззрение Рабле, — пишет Бахтин, — не знает ни абстрактного и чистого отрицания, ни одностороннего утверждения»[31].

Не заметив главного, с точки зрения Бахтина, — стихии народной карнавальной культуры в творчестве и мировоззрении Рабле — Февр «слышит раблезианский смех ушами человека XX ве-

жа, а не так, как его слышали люди 1532 года». Но, спрашивает Бахтин, «так ли мы, люди XX века, смеемся, как смеялся Рабле и его читатели-современники?»[32]. В романах Рабле Февр исследует преимущественно лишь серьезное, между тем как в образном мире гуманиста XVI века возможна только «относительная серьезность», всегда сопровождающаяся смеховыми обертонами. Поэтому Февр прошел мимо «предельного адогматизма» и «исключительной внутренней свободы» художественного мышления, какие были свойственны той эпохе.

Я воздержусь от подробной оценки этой критики, наиболее серьезной, на мой взгляд, которой подверглась концепция Февра, потому что в противном случае пришлось бы обсуждать и концепцию народной смеховой культуры самого Бахтина, что завело бы нас слишком в сторону от нашей темы. Отмечу только, что при всех разногласиях оба исследователя склонны связывать художественное миросозерцание Рабле скорее со Средневековьем, чем с Возрождением. В то время как Февр рассматривает миросозерцание Рабле в контексте «высокой», официальной культуры, Бахтин связывает его преимущественно с «низовой», народно-смеховой культурой эпохи. Что же касается особой стихии смеха в давние времена, которую подчеркивает русский ученый, то следует признать: столь настойчиво и развернуто применительно к Средним векам двуединую природу смеха никто до Бахтина в науке не раскрывал и не выяснял ее мировоззренческих основ[33]. Справедливости ради напомню, однако, что именно Февр подчеркивал плодотворность и желательность исследования истории человеческих эмоций, взятых не в изоляции, но в контексте эпохи и ее культуры. «Какие неожиданности можно здесь предвидеть!» — восклицал ученый[34]. Одна из этих неожиданностей — трактовка средневекового народного смеха Бахтиным, не предвиденная самим Февром.

Творчество писателя масштаба Рабле столь многопланово и сложно, в нем скрестились настолько противоречивые тенденции, что возможны весьма разные его прочтения[35]. Поэтому едва ли правильно и плодотворно рассматривать спор Бахтина с Февром как дилемму, в которой истиной обладает лишь одна сторона. Рабле — писатель и мыслитель, вобравший в свое сознание культурные традиции гуманизма, стоявший на вершине литературного развития Средних веков и Возрождения. Но его же творчество, по словам Бахтина, представляет собой «незаменимый ключ ко всей европейской смеховой культуре в ее наиболее сильных, глубоких и оригинальных проявлениях»[36].

Я бы прибавил к сказанному, что и для Бахтина и для Февра роман Рабле служит скорее средством, нежели целью: первый исследователь стремится выявить при помощи его анализа народную

карнавальную стихию, тогда как второй использует произведение Рабле в качестве свидетельства религиозной психологии во Франции в XVI веке. Иными словами, задачи, которые ставили перед собой эти ученые, совершенно различны. И если Февр, по мнению Бахтина, не сумел вскрыть с должными глубиной и историзмом смеховой субстрат образного мышления Рабле, то Бахтину можно было бы в свою очередь предъявить претензию в том, что он вообще прошел мимо религиозной жизни Средневековья и Ренессанса, недооценив того несомненного факта, что, во-первых, карнавально-смеховой аспект так или иначе был присущ средневековой культуре на всех ее уровнях, включая и официально-церковный[37], а во-вторых, «смеховая культура» едва ли представляла собой самостоятельную стихию; скорее она была теснейшим образом сопряжена с вполне серьезным и даже мрачным миросозерцанием и являлась оборотной стороной страхов, неотделимых от тогдашнего мировосприятия[38].

Построения обоих ученых односторонни, как, вероятно, и всякое новаторское исследование, в котором главное внимание сосредоточивается на вновь открытом аспекте изучаемого явления, — но такая односторонность плодотворна. Споры о Рабле, его творчестве и идеях, равно как и о культурной и идеологической жизни его времени, несомненно, будут продолжаться. Столь же несомненно и то, что всякому новому исследователю придется самым серьезным образом считаться как с концепцией Февра, так и с концепцией Бахтина.

Повторим: главное и наиболее ценное в книге Февра о Рабле и неверии в XVI веке — разработка вопроса о ментальности, о возможностях человеческого сознания воспринимать и осваивать мир в тех пределах и ракурсах, которые даны ему его культурой и эпохой, о «мыслительном инструментарии», который в определенную эпоху находится в распоряжении человека и исторически обусловлен, унаследован от предшествовавшего времени и вместе с тем неприметно изменяется в процессе его творчества, всей исторической практики.

Неприметно — ибо ментальность, способ вйдения мира, отнюдь не идентична идеологии, имеющей дело с продуманными системами мысли, и во многом, может быть, в главном остается непрорефлектированной и логически не выявленной. Ментальность — не философские, научные или эстетические системы, а тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отчленена от эмоций, от латентных привычек и приемов сознания...

Может быть, наиболее наглядным показателем различия между идеологией и ментальностью служит то, что в то время, как до-

пустимо задать кому-нибудь вопрос: «Какой идеологии ты придерживаешься?» — неправомерно вопросить его о том, каковы его ментальность или картина мира, ибо люди ими обладают, обычно сами того не замечая, не вдумываясь в их существо и предпосылки, в их логическую обоснованность. И вместе с тем, если вполне вероятно представить себе человека без мировоззрения, без идеологии, то совершенно невозможно предположить существование человека без картины мира; она присуща, пусть в искаженном, искалеченном виде, даже клиническому безумцу.

Введение понятия «ментальности» побуждает, между прочим, во многом по-новому подойти и к изучению идей, доктрин, научных, эстетических и иных теорий. Мыслителей и ученых историки философии и науки обычно представляют себе в виде «бестелесных умов», выключенных из собственных исторически данных времени и пространства, своего рода «головастиков», существ, обладающих одною лишь способностью к последовательному логическому мышлению, процесс которого протекает в разреженной атмосфере «чистой мысли», якобы свободной от всего того, что присуще простым смертным. Для характеристики выдающегося творческого деятеля довольствуются анализом его идей и взглядов, не обращая должного или вовсе никакого внимания на ту социально-психологическую почву, на которой только и могли произрасти подобные уникальные цветы. Не психоанализ, который едва ли применим к людям минувших эпох, но именно изучение ментальности, присущей определенной среде и эпохе, — необходимое условие понимания человеческого творчества.

Для выявления ментальности историку приходится не верить непосредственно выраженным заявлениям людей, оставивших те или иные тексты и другие памятники, но «докапываться» до более потаенного пласта их сознания, пласта, который может быть обнаружен в этих источниках скорее как бы против их намерений и воли. Заслуга Февра в этом отношении заключалась прежде всего в том, что он воспринял те подходы к изучению человеческой психики, которые разрабатывали психологи и этнологи, и смело применил их к изучению истории. «Коллективное неосознанное» получило право на существование в историческом исследовании.

Слово mentalité, обозначающее ключевое понятие, вводимое Февром и Блоком в историческую науку, считается непереводимым на другие языки (хотя в английском есть слово mentality, а в немецком Mentalität). Его действительно трудно перевести однозначно. Это и «умонастроение», и «мыслительные установки», и «коллективные представления», и «воображение», и «склад ума»[39]. Но, вероятно, понятие «ви́дение мира» ближе передает тот смысл, который Блок и Февр вкладывали в этот термин, когда применяли его к психологии людей минувших эпох[40]. Такая его

интерпретация более отчетливо выражает, на мой взгляд, существо дела и подводит нас к пониманию того главного, что было открыто новым подходом к задачам исторического исследования. Понятие mentalité приобрело «права гражданства» как раз в тот период, когда Февр начал свою борьбу за обновление исторического знания.

Едва ли можно сомневаться в том, что здесь сказалось влияние труда Люсьена Леви-Брюля «Первобытное мышление», опубликованного в 1922 г.[41]. До этого Леви-Брюль издал книгу «Ментальные функции в примитивных обществах»[42]. В этих работах он подчеркивал «пралогичность» и эмоциональную окрашенность сознания людей, не достигших стадии цивилизации. Речь шла прежде всего о коллективных представлениях, которые доминировали в первобытных обществах и резко контрастировали с образом мыслей, характерным для обществ цивилизованных. О ментальности как феномене психической жизни, характеризующемся «пралогичностью», примерно в те же годы писал известный французский психолог Шарль Блондель, а Анри Валлон сближал «примитивную ментальность» с детскими восприятиями.

Несколько раньше термин «mentalité» привлек внимание и интерес Марселя Пруста. Mentalité, по словам одного из персонажей романа «У Германтов», означает в точности то же самое, что и «образ мыслей», но «никто не знает, что этим желают сказать»: «это нечто самоновейшее, как говорится, „последний крик"». Другой собеседник отвечает «Mentalité мне нравится. Есть вот такие новые слова, которые пускают в оборот, но они не прививаются»[43].

Однако слово «ментальность», вопреки предположению героя романа, привилось. В исторической науке его ожидала большая судьба. Ныне существует обширная, почти необозримая литература, посвященная анализу этого понятия и того значения, которое оно имеет для постижения психологии и общественного сознания людей разных эпох и обществ[44].

Пожалуй, не стоило бы упускать из виду того, что генезис понятия «mentalité» во французской науке проходил под знаком примитивности, недоразвитости, пралогичности и социально-психологической маргинальности, в контрастном противопоставлении развитому, логическому, рациональному, «культурному» сознанию. Февру и Блоку, применившим понятие «ментальности» к европейцам Средневековья и XVI столетия, было нужно «перекодировать» его, придав ему новый смысл, который соответствовал бы иному культурному, социальному и психологическому контексту. Кроме того, Леви-Брюль и другие этнологи писали о специфической ментальности первобытных людей, исходя из предположения об ее относительной гомогенности. Между тем Февр и Блок при-

менили это рабочее определение к сознанию людей в социально дифференцированных обществах. Разумеется, основатели «Анналов», как и их последователи и продолжатели, были далеки от намерения переносить психологические особенности дикарей на сознание людей феодального или раннебуржуазного периодов, но они пришли к убеждению, что человек в разные эпохи мыслит неодинаково, а потому и ведет себя по-своему.

Контраст между формами коллективного сознания и поведения первобытных людей, с одной стороны, и цивилизованных, с другой, бросался в глаза любому наблюдателю, прежде всего этнологу. Между тем различия в ментальностях людей Средневековья и людей новейшего времени не были столь же очевидны, и историки до Февра и Блока их, как правило, в расчет не принимали; самое большее речь шла о «косности», «недоразвитости» средневековых людей, об их «склонности к суевериям»[45]. Свои собственные представления историки ничтоже сумняшеся вкладывали в головы предков, живших тысячу или пятьсот лет до них, и, исходя из сегодняшнего «здравого смысла», объясняли поступки современников Григория Турского, Людовика Святого или Рабле.

Основатели Школы «Анналов» впервые со всей ясностью увидели ошибочность подобной процедуры и восстали против нее. Понятие «ментальности», при всей своей расплывчатости и неопределенности, выражало обостренный историзм мышления Февра и Блока, историзм, распространенный на самую сложную для изучения сферу — сферу эмоций и мировидения.

У каждого общества в определенные эпохи существует особый образ мира и, в частности, собственная картина истории. «Каждая эпоха создает свое представление об историческом прошлом, — писал Февр. — У нее свой Рим и свои Афины, свое Средневековье и свой Ренессанс»[46]. Ибо история не сочиняется в башнях из слоновой кости, ее создают люди, принадлежащие к своему обществу. Оно, это общество, дает им критерии суждения, и, исходя из настоящего, люди формируют свою идею истории, — они не «вспоминают» ее, не хранят ее в своей памяти в неизменном виде, подобно тому как сохраняются в ледниках останки древних мамонтов, — они ее реконструируют и интерпретируют.

Именно в этой связи Февром было выковано и другое упомянутое выше понятие, сопряженное с понятием «ментальности», — «outillage mental», «психическая оснастка», «умственная вооруженность». Оно должно было конкретизировать ментальность. «Каждой цивилизации присущ собственный психологический аппарат», — писал Февр и продолжал: «Он отвечает потребностям данной эпохи и не предназначен ни для вечности, ни для челове-

ческого рода вообще, ни даже для эволюции отдельной цивилизации»[47].

Февр превосходно понимал, что сознание и его психологическая вооруженность представляют собой достояние отдельного индивида. Но в каждом обществе на данной стадии развития существуют свои специфические условия для структурирования индивидуального сознания: культура и традиция, язык, образ жизни и религиозность образуют своего рода «матрицу», в рамках которой формируется ментальность. Эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, дает ему определенные формы психических реакций и поведения, и эти особенности духовного оснащения обнаруживаются в «коллективном сознании» общественных групп и толп и в индивидуальном сознании выдающихся представителей эпохи. В творчестве писателей, мыслителей, художников, при всех их неповторимых, уникальных особенностях, проявляются те же черты ментальности, ибо всем людям, принадлежащим к данному обществу, культура предлагает общий умственный инструментарий, и уже от способностей и возможностей того или иного индивида зависит, в какой мере он им овладел.

Любой писатель, художник, мыслитель подвергается своего рода «культурному принуждению»; в той или иной мере он «пленен» системой представлений, господствующей в его среде. Выражаясь языком теории коммуникаций (это не был язык Февра), можно сказать, что выдающийся творец, будучи оригинальным автором того или иного «послания», не может не выразить его в «коде» заранее заданной ему языковой системы и культурной традиции, которая ставит ему определенные границы. От того, что сам он этих ограничений не ощущает и не осознает, они не делаются менее существенными.

Влияние этнологии и психологии на мысль Февра несомненно. Но метод работы историка иной, нежели этнографа или психолога, он не может непосредственно общаться с людьми минувших времен и наблюдать их психическую жизнь «в полевых условиях». Он способен лишь выявлять отдельные ее симптомы, как правило, разрозненные, запечатленные в оставшихся памятниках. Поскольку же наши знания о прошлом всегда и неизбежно фрагментарны, то эту задачу историк способен решать лишь частично. Но вместе с тем, по сути дела, в любом остатке прошлого так или иначе зафиксированы какие-то стороны духовной структуры людей, которые создали некий предмет или текст. Нужно лишь найти подход к данному источнику, разработать соответствующие методы его изучения, и тогда источник, возможно, «заговорит», раскроет историку те тайны общественного сознания минувших времен, мимо которых проходили его предшественники.

Главное и первейшее условие — исследовательская пытливость ученого, умелая постановка вопросов. «Всегда в начале — пытливый дух» — такова излюбленная формула Февра.

Общение с другими науками о человеке обогащает историка именно новыми вопросами, которые он, формулируя их по-своему, задает своим источникам[48]. Отсюда — необходимость сотрудничества исторического знания с другими науками, потребность у них учиться. Февр пытался, и подчас успешно, применить методы иных наук в историческом исследовании. Книга о Рабле — книга историка, но историка, который смело вторгается в заповедные области религиоведения, филологии, лингвистики, психологии. Ныне историки, которые пошли по его стопам, работают во многом иначе, строже, у них иная перспектива, больший опыт, но прорыв к такому комплексному, разностороннему подходу к историческим источникам впервые был осуществлен, пожалуй, именно Февром.

Однако междисциплинарность или, лучше сказать, полидисциплинарность была для него не самоцелью, а средством для построения всеобъемлющей науки о человеке, такой науки, которая охватывала бы самые различные аспекты его социальной жизнедеятельности — от отношения к природе до высот интеллектуального творчества. Поэтому и проблемы человеческой географии и экологии (термин, появившийся позднее), и проблемы психологии, индивидуальной и коллективной, включая историю человеческих эмоций, и история техники, и изучение средств фиксации и распространения знаний (книга в истории разных обществ и цивилизаций), и вопросы истории религии, как на высших уровнях теологии, так и на уровне повседневной, обыденной религиозности, расхожих верований и ритуалов, равно как и массовых социально-психологических явлений, подобных печально знаменитой охоте на ведьм, свирепствовавшей в Европе в XV—XVII веках, и фольклор—хранилище народных представлений о мире и человеке, и искусство — ярчайшее свидетельство мировосприятия эпохи, — все эти и многие иные проявления общественного человека, человека своего времени, человека в группе, точнее — в группах, неизменно привлекали внимание французского историка.

Не все эти стороны истории людей в равной степени были сюжетами углубленных изысканий Февра, историка Возрождения par excellence, но все они включались в поле его зрения, и он живо откликался на работы, в которых поднимались подобные вопросы, как и на те сочинения историков, в которых эти вопросы остались незамеченными, хотя, по его убеждению, должны были сделаться предметом рассмотрения. Февр неизменно связывал их в целостное ви́дение истории — науки о человеке. Его многочисленные статьи в «Анналах» и других изданиях — свидетельства

его неиссякаемого интереса к человеку в истории[49]. Он энергично и решительно поддерживал подобные исследования, протестуя против установки традиционной историографии на «разобщенную историю», которая разрабатывает какой-то изолированный фрагмент исторической жизни, не видя за деревьями леса, и лишена «глубокого дыхания», широкой исследовательской перспективы. Целостность вйдения истории, его «стереоскопичность», стремление охватить конкретное многообразие и разноплановость обнаружений человека — неотъемлемая характернейшая черта мышления Февра. Ведущим принципом Школы «Анналов» сделался принцип «тотальной» или «глобальной» истории[50].

«Тотальная история» — не всемирная. Она охватывает определенный отрезок времени и может быть вполне локальной — историей какой-то местности, области, церковного прихода. Но это история людей, живших в конкретных пространстве и времени, которая рассматривается с максимально возможного числа точек наблюдения, в разных ракурсах, с тем чтобы восстановить все доступные историку аспекты их жизнедеятельности, понять их поступки, события их жизни в ее многосложности, в переплетении самых разных обстоятельств и побудительных причин. «Тотальная история» отказывается от разделения жизни людей на политическую, дипломатическую, военную, экономическую, религиозную или какую-либо еще «частичную» историю. Это история, взгляд на которую не закреплен жестко, но переключает внимание с одного аспекта на другие, это исследование, стремящееся дать объемную картину исторической жизни, на разных ее уровнях. Такой подход был применен Февром уже при написании истории Франш-Конте при Филиппе II.

Понятие «тотальной истории» связано с теорией «тотального социального факта», которую еще ранее выдвинул Марсель Мосс, подчеркивавший тесное переплетение и существенное функциональное единство разных сторон человеческой жизнедеятельности в обществе. О «социальных глобальных структурах» писал и французский социолог Жорж Гурвич, идеи которого оказали определенное воздействие на взгляды Фернана Броделя. О «тотальной» или «глобальной истории» как части общей стратегии «Новой исторической науки» нам еще придется говорить впоследствии. Отмечу только, что «тотальная история», на мой взгляд, отчасти сближается с подходом современной культурной антропологии, стремящейся дать «плотное описание» социального общения людей, которые образуют данное общество, посредством интерпретации их норм, ценностей, символов и категорий, как они осознаются ими самими, в их собственных терминах. Иными словами, «плотное описание» нацелено на выявление того плана социальной реальности, который присутствовал в сознании людей изучаемой эпохи, а потому неизбежно налагал свой отпечаток на

их поступки, на все их поведение[51]. Этот метод «плотного описания» (thick description) был выработан применительно к сравнительно «простым», т. е. слабо социально дифференцированным, социумам. Тем не менее он оказывается в определенной степени применимым и к несравненно более сложным и динамичным обществам.

Сосредоточение анализа на малых группах, в которые реально включаются индивиды, позволяет достичь большей глубины исследования. Ибо указания о наличии этих микрогрупп разной степени сложности (если оставаться в пределах средневековой Европы, то имеются в виду такие группы, как семья в различных ее формах, деревенская община, ремесленная мастерская, цех, гильдия, городская коммуна, братство, церковный приход, монастырь, университет, союз сеньора и его вассалов и т. п.) могут быть непосредственно обнаружены в источниках. Между тем очень важно не забывать о том, что когда мы применяем к истории античности, древнего Востока или европейского Средневековья такие понятия, как «государство», «общество», «классы» или «сословия», то эти понятия, обозначающие сверхсложные макрогруппы, представляют собой социологические конструкты, которые привносятся упорядочивающей мыслью историка.

В последних случаях система понятий самого исследователя играет несравненно большую роль в историческом исследовании, нежели материал исследуемых им источников. Не случайно ведь никто не спорит о существовании полиса в Древней Греции, латифундии или патроциния в Древнем Риме или о наличии цеха или коммуны в феодальной Европе — дискуссии могут идти лишь об их конкретном характере, — тогда как вопрос о самой применимости понятий «класса» или «государства» к этим эпохам не сходит с повестки дня.

В этом принципиальном различии между двумя в корне несовпадающими системами понятий, которые применяются в историческом исследовании («самооценка» общества и его оценка наблюдателем «извне», с позиций современной науки), необходимо постоянно отдавать себе ясный отчет. Историк применяет, не может не применять оба эти подхода, но существует реальная опасность их смешения.

Проблема состоит в том, как сочетать эти подходы и как координировать изучение мировосприятия людей минувшей эпохи с той системой представлений и понятий, которой вооружен историк. Проблема заключается, далее, в том, каково соотношение разных факторов в историческом процессе, каков их удельный вес и каково воздействие каждого из них на социальную жизнь людей.

Как на эти вопросы отвечал Февр?

Прежде всего, здесь вновь приходится напомнить: собственно социальная история, анализ состава общества и отношений между образующими его классами, сословиями и группами как бы выпадают из поля его зрения. Февр полагал, что поскольку история всегда и неизменно есть история людей, то человек как существо, обладающее психикой, мыслями, чувствами, и должен быть в центре интересов историка. С этим нужно согласиться: история не происходит вне людей, «над» людьми, силой, которая ее движет, являются люди. Февр признает, что люди входят в группы, в общество. Но, как мы уже не раз убеждались, социальный анализ — не его стихия.

Между тем изучение ментальностей — не самоцель и не какая-то обособленная отрасль исторического знания. Едва ли правомерно говорить о независимой истории ментальностей. Если вдуматься в опыт французской «Новой исторической науки» после Февра — на протяжении последних трех десятилетий, — то можно утверждать: внедрение истории ментальностей связано с освоением нового аспекта социальной истории. Более того, необходимо переосмысление самого ее объема и содержания. В свете новых подходов, предлагаемых исторической антропологией (о ней пойдет речь ниже), социальная история лишается механицизма, игнорирующего живого человека. Он рассматривается не как жертва надличных или безличных сил, якобы управляющих историей, не как пассивный участник исторических событий, обусловленных глобальными законами, следовательно, не в качестве естественнонаучного объекта[52]. Его сознание — на всех уровнях, от философской рефлексии и вплоть до культурных стереотипов и «коллективного бессознательного», — неизбежно и с необходимостью окрашивающее и во многом определяющее его социальное поведение, представляет собой неотъемлемый существенный компонент жизнедеятельности общественных групп. Собственно, впервые тезис о том, что история есть история людей, а не абстракций, приобретает конкретную наполненность и реализуется в самом исследовании.

Историческая наука постоянно сталкивается с гносеологической трудностью: исследования экономической и социальной истории, по существу, остаются никак не связанными с исследованиями истории духовной жизни. Труды историков, в которых делаются попытки сочетать эти две сферы функционирования общества, по большей части поверхностны и малоубедительны, социальное и культурное логически в них не сочленено и взаимно не обусловлено. Традиционное понимание «базиса» и «надстройки», когда его пытаются прямо и механически перенести с уровня философских абстракций на уровень конкретного объяснения историчес-

ких явлений, доказало свою непригодность для раскрытия реального взаимодействия указанных сфер единого целого.

И здесь возникает следующий вопрос: не является ли категория социального поведения тем необходимым посредствующим звеном, которое их объединяет? Общественное поведение индивидов и групп — экономическое, политическое, творческое, магическое, религиозное, какое угодно, — детерминировано их жизнью, всей их жизнью, включая и материальную и духовную. Но эти детерминанты прямо и непосредственно не предопределяют поступков людей, — они проходят сквозь сложные «фильтры» их сознания, преломляются в ментальности, приобретая символический смысл. *Мировосприятие и культурная традиция, религия и психология* — вот та среда, в которой всегда и с необходимостью *выплавляются реакции людей на стимулы их поведения.*

Разумеется, речь идет не о какой-то односторонней и искусственной «психологизации» истории (и, соответственно, упреки, высказанные в этом смысле по адресу Февра и в особенности Блока, мне кажется, бьют мимо цели[53]), а о понимании того, что любые объективные факторы исторического движения делаются его действенными пружинами, только пройдя через ментальность, сложно, подчас до неузнаваемости, их трансформирующую. Поэтому человек с его *внутренним миром, психологией,* в свою очередь исторически обусловленными, не может не стоять в центре исторического *исследования. Даже если исследуется не духовная жизнь,* а явления хозяйственные или биологические. Истории как способу познания возвращается ее главный и единственный предмет.

Ментальности, по традиции остававшиеся за пределами истории, в виде своего рода «анекдота» или «внеисторического остатка»[54], не охватываемого более «серьезным», «научным» исследованием экономики, социальной структуры, истории событий, литературы, искусства, в свете новых подходов становятся неотъемлемым и существенным предметом истории. Неопределенность, расплывчатость, даже двусмысленность понятия «ментальность», на которые не устают с досадой и сожалением указывать, обусловлены не только тем, что понятие это еще недостаточно логически прояснено историками. (Между прочим, если вдуматься, то пришлось бы признать: и все другие, более привычные и, казалось бы, хорошо проработанные понятия истории тоже отличаются немалой неясностью и в особенности неискоренимой многосмысленностью и метафоричностью, — поскольку мы занимаемся делами человеческими, нам не дано достичь естественнонаучной точности и однозначности в их определении.)

Эта неясность в отношении ментальностей отражает, я убежден, суть дела: *предмет не очерчен четко в самой ткани истории,* он присутствует в ней повсюду. По существу, во всех без

исключения ее проявлениях могут быть — и должны быть — обнаружены те или иные симптомы коллективной психической жизни, ее «обыденные», неиндивидуализированные и безличные аспекты и автоматизмы, то содержание сознания, которое не выражено эксплицитно и намеренно, коренится в потаенных глубинах социальной и индивидуальной психики.

Не следует упускать из виду еще одно обстоятельство. Историк работает с источниками. Но эти источники, будь то художественные, юридические или хозяйственные тексты, продукты или орудия труда, вообще любые предметы, вышли из рук человека, и потому на них лежит отпечаток их творца. Они не могут не отражать его символической деятельности и представлений, не запечатлевать тех или иных психологических реакций, не фиксировать его позиции в мире и отношения к нему. Поэтому любой историк, независимо от целей своего исследования, вынужден так или иначе принимать в расчет ментальность людей, создавших *изучаемые им тексты или иные памятники их жизнедеятельности*. «Внешняя» источниковедческая критика достоверности памятника должна быть дополнена «внутренней» критикой его социально-психологического, культурологического содержания.

Нужно признать, что не все общеметодологические следствия постановки проблемы ментальностей были ясны Февру, вместе с Блоком стоявшему у истоков этого нового направления. Но вполне ли они ясны и нынешнему поколению Школы «Анналов», представители которого углубили, пересмотрели или переформулировали задачи истории ментальностей? Конкретное исследование они ставят выше теоретической рефлексии. Конечно, история есть прежде всего эмпирическое занятие, и без погружения в материал источников и скрупулезного его анализа общие рассуждения мало чего стóят. Многие из французских историков признают, что в традиции их историографии входит известное скептическое отношение к теории [55]. Но вместе с тем историческая наука ныне достигла той критической стадии, когда необходимо осмыслить аккумулированный ею опыт и вникнуть в смысл того историографического направления, которое именует себя историей ментальностей.

То, что Люсьен Февр сумел сделаться на длительный период «властителем дум» передовых историков, как у себя на родине, где прежде всего под его влиянием произошло существенное обновление исторического знания и наук о человеке в целом, так и далеко за ее пределами, в немалой степени объясняется его активной общественной позицией, неотчленимой от его позиции в науке.

В трагическое для Франции время поражения и национального унижения, в 1941 году, Февр обращался к студентам Высшей Нормальной школы со следующими словами: «Находясь на терпящем бедствие корабле, не трусьте, подобно Панургу, и не молитесь, возведя очи к небесам, подобно Пантагрюэлю, но, как брат Жан, засучите рукава и помогайте матросам»[56]. На первом листе книги о Рабле, в посвящении своему ученику и последователю Фернану Броделю, Февр начертал: «Espérance», «Надежда». То был 1942 год, и Париж был оккупирован нацистами.

Это чувство надежды не оставляло его и в последние годы жизни. Гневаясь на тех коллег по ремеслу, которые «отсиживаются в тиши кабинетов с задернутыми шторами, наедине со своими бумагами» и умудряются в своих «стерильных историях» никогда не отвечать на вопросы, волнующие современников, а потому и не способны «влиять на окружающий нас мир»[57], Февр противопоставлял им собственное понимание предназначения историка, столь актуальное и для наших дней. В 1952 году он писал: «В крови и боли рождается новое Человечество. И вместе с ним, как и всегда, близится к появлению на свет История, историческая наука, соответствующая новому времени». Он высказывал надежду на то, что его усилия предвосхитили и в какой-то мере способствовали этому продвижению вперед[58].

ГЛАВА 2

Новый взгляд на социальную историю: Марк Блок

Наряду с Люсьеном Февром другой центральной фигурой в том перевороте в развитии французской исторической науки, который начался в период между двумя мировыми войнами, был Марк Блок.

Единомышленник Февра, с которым его связывали и общность целей, и многолетние личная дружба и сотрудничество, Блок тем не менее занимает особое место в историографии. Это объясняется не только различиями в интересах, характерах и темпераментах обоих основателей «Анналов», но и прежде всего существенными особенностями их научного облика. Февр, как мы уже знаем, был историком интеллектуальной жизни в эпоху Ренессанса, историком цивилизации. Блок — социальный и экономический историк по преимуществу. Основная сфера его интересов — феодальный строй средневековой Европы, ее материальная жизнь, аграрные отношения, история землевладения и земледелия, техники и денежного обращения. Соответственно, если в поле зрения его старшего по возрасту друга находились выдающиеся деятели Возрождения, то в центре внимания Блока — по большей части безымянные слои общества, вассалы и сеньоры на разных ступенях феодальной иерархии, но главным образом — крестьяне, на протяжении многих веков формировавшие аграрный пейзаж Франции и Европы.

Разная направленность исследовательских интересов обоих ученых, естественно, была связана и с особенностями их методологии, определяла весьма разные подходы к интерпретации исторического процесса, различия в системе оценок исторических явлений. Поэтому и та роль, которую Блок и Февр сыграли в перестройке исторической науки, отпечаток, наложенный ими на ее дальнейшее развитие, были далеко не идентичны.

Биография ученого — в его идеях, открытиях, книгах, учениках. Однако биография Марка Блока этим не исчерпывается. Все, кто знал его, отмечают исключительную цельность личности: ученый и человек были нераздельны. Выдающийся историк, он был вместе с тем гражданином и патриотом. Отдав свой талант и знания всемирной «республике ученых», он отдал жизнь родине, и имя его числится в Пантеоне героев французского Сопротивления.

Марк Блок родился 6 июля 1886 г. в Лионе, в семье университетского профессора. Его отец, Гюстав Блок, был в свое время

известным историком-античником. Впоследствии Блок неоднократно отмечал большое влияние отца на формирование его интереса к истории. Не без гордости вспоминал он о том, что его прадед был солдатом революционной армии в 1793 г. Республиканская и патриотическая традиция, по его собственному признанию, оказалась не менее существенным фактором в формировании его мировоззрения, чем традиция академическая.

Годы учения в парижской Высшей Нормальной школе (1904—1908) и занятий историей и географией в Лейпциге и Берлине (1908—1909) были важным этапом подготовки Блока-медиевиста. С 1912 г. он преподавал в лицеях Монпелье и Амьена. В 1913 г. им была опубликована диссертация «Иль-де-Франс: страна вокруг Парижа»[1]. Однако вскоре его научная и педагогическая работа надолго прервалась. На протяжении всей первой мировой войны Блок находился на военной службе, дослужившись до чина капитана и получив несколько боевых наград.

Но и на войне Блок не перестает быть историком, размышляющим над своими проблемами. После окончания войны он публикует статью о распространении ложных слухов на передовой линии фронта: они занимали его как социально-психологический феномен. Вследствие контроля, установленного военной цензурой, большие массы людей были изолированы от нормальных средств письменной информации и возвращены в этом отношении к более примитивному состоянию, возродившему определенные аспекты атмосферы того далекого прошлого, когда письменное слово оставалось достоянием немногих[2].

Циркуляция слухов в обстановке внезапно возросшей иррациональности создала для Блока как бы «живую» лабораторию, в которой он мог лучше понять природу распространения сведений в обществе, где царил «старик Наслышка». В таком обществе воздействие баснословного, легенды и мифа на человеческое сознание было несравненно более мощным, чем в обществе с современными развитыми средствами коммуникации. В Средние века граница между явной выдумкой и истиной проходила не там, где она проходит в Новое время, свидетельство тому — вера в фальшивки, знамения и чудеса, поклонение мощам. Но это обстоятельство — один из факторов, порождавших повышенную неустойчивость человеческой психики и всякого рода напряженные коллективные психические состояния (паники, массовые психозы, эпидемии покаяний, самобичеваний, охота на ведьм и т. п.).

После демобилизации Блок преподает (начиная с 1919 г.) в Страсбургском университете, в то время, как мы уже знаем, важном центре научной и интеллектуальной жизни Франции, где он сблизился и начал научное сотрудничество с Люсьеном Февром[3]. С 1936 г. и до начала второй мировой войны Блок — профессор,

экономической истории в Сорбонне. Наиболее продуктивная пора его научной деятельности охватывает двадцать лет, с 1919-го по 1939 г. За период между обеими мировыми войнами выходит, наряду с огромным количеством статей, целый ряд его монографий по истории средневековой Европы.

В книге «Короли и сервы — глава из истории периода Капетингов»[4] рассмотрен, в частности, вопрос о характере свободы в средневековом обществе, вопрос, который был поставлен уже в первой его монографии и продолжал занимать ученого на протяжении всей последующей научной деятельности. Проблемы социальной и экономической истории неизменно оставались в центре внимания Блока.

Однако следующая за «Королями и сервами» книга «Короли-целители»[5] посвящена совсем другой проблеме — проблеме коллективных представлений. Блок прослеживает историю возникновения и длительного бытования во Франции и Англии веры широких масс населения в чудодейственную силу своих монархов. Король — наместник Бога, помазанник церкви, обладал в глазах подданных даром простым прикосновением исцелять больных золотухой. Магия и политика, идея о сакральной природе королевской власти, культ правителя в преломлении массовой психологии — сюжет этой монографии, в которой с особенной силой проявился интерес Блока к истории ментальностей.

«Суеверие», «предрассудок», «заблуждение» — эти квалификации (от которых не свободна книга молодого ученого) еще ничего не объясняют, и для постижения подобных социально-психологических феноменов потребовался понятийный аппарат социологии и истории религии. Королевская власть, традиционно рассматривавшаяся историками исключительно в качестве государственного, юридического института, выступает на страницах книги Блока в контексте коллективных представлений, которые на протяжении многих столетий владели умами и чувствами народа: в Англии эта вера продержалась вплоть до начала XVIII века, во Франции — еще дольше — до конца первой четверти XIX века. Лишь революции Нового времени развенчали божественный авторитет монарха и связанные с ним религиозно-магические представления.

Комплексное изучение ритуала, символов, верований, фольклора наметило тот путь, по которому в дальнейшем пошла историческая антропология. Перед нами — не идеи в «чистом виде», не плод внушения церковью «простецам» выгодных ей верований, а проявление коренных установок коллективного сознания, которые на определенном этапе были использованы монархией и духовенством в собственных целях.

Этот труд часто расценивают как стоящий в стороне от магистральной линии интересов Блока, поскольку в дальнейшем он

возвращается к исследованиям социально-экономических сюжетов, а его отказ от продолжения той линии исследований, которая намечена в «Королях-целителях», объясняют тем, что в середине 20-х годов историки в своем большинстве не поняли и не приняли этой проблематики[6]. Можно тем не менее утверждать, что Блок никуда не отклонился. Ибо и упомянутые выше наблюдения его над распространением слухов на фронте первой мировой войны, и исследования реального содержания кажущихся весьма сложными и запутанными средневековых понятий свободы и несвободы, и анализ представлений народа о магической природе королевской власти, и даже, как мы сейчас увидим, его труды по истории средневековой техники — все это звенья одной цепи социальной истории — в том новом и более емком понимании ее, к которому довольно рано пришел ученый.

Социальная история в интерпретации Блока — не только история отношений землевладения и сеньориальной власти, форм крестьянской зависимости и поместной эксплуатации; не ограничивается она и изучением систем земледелия и землепользования. Она включает в себя в качестве неотъемлемого компонента человеческое сознание, ментальность и только через нее становится понятной, более того, обретает подлинный смысл для историка. История, с точки зрения Блока и Февра, не «изучение прошлого», но «наука о человеке».

В этом отношении весьма показательны исследования Блока по истории производительных сил. На первый взгляд они могут показаться посвященными специальным и довольно узким вопросам, — на самом же деле они преподносят нам урок метода.

В 1935 г. Блок публикует статью о появлении и распространении в средневековой Европе водяной мельницы[7]. Под пером Блока этот сюжет — глава из истории техники — приобретает совершенно новое звучание. Водяная мельница, по-видимому, была изобретена в последние столетия до н. э., и тем не менее это простое, казалось бы, усовершенствование, способное сберечь массу человеческих сил, в древности не применялось. Как это объяснить?

Ответ надлежит искать не в области истории чисто технических приспособлений, но в сфере ментальных установок и социальной структуры. Пока не прерывался приток дешевой подневольной рабочей силы и не происходило убыли населения, никто не был заинтересован в том, чтобы заменить ручной труд рабов механическими устройствами. В историю этого изобретения Блок вовлекает всю проблему рабства и рабского труда: низкая его оценка в античности послужила непреодолимым препятствием для создания мельниц, приводимых в движение силой воды. Только тогда, когда, с одной стороны, произошли изменения в военном могуществе империи и сократились человеческие ресурсы, которыми она распо-

лагала, а с другой стороны, пережил изменения социальный статус трудящихся и под влиянием христианства возникла новая система ценностей, в частности иная, более высокая оценка человеческого труда, водяная мельница завоевала себе место в истории техники.

Таким образом, сочетание и переплетение самых различных факторов, социальных, военных, политических, идеологических, психологических, впервые создало возможность для того, чтобы индивидуальное изобретение получило общественное значение.

И точно так же подходил Блок к вопросу о появлении в раннее Средневековье новых форм упряжи, которые сделали возможным более рациональное использование тяглой силы животных, — для этого нужно было начать по-новому относиться к крестьянину[8]. Сама конфигурация крестьянских полей в Средние века, как показывает Блок, не может быть объяснена одними особенностями тяжелого колесного плуга, поскольку она определялась также и психологией крестьян, убежденных в том, что естественное и нормальное расположение пахотных участков в поле должно быть чересполосным, т. е. подчиненным распорядкам сельского коллектива. Следовательно, для понимания даже, казалось бы, чисто технических вопросов необходимо выйти за ограниченные пределы традиционной истории сельскохозяйственной техники и обратиться к анализу «социальной ментальности» крестьянства[9].

Итак, для Блока производительные силы — не мертвые артефакты, а компоненты социальных отношений, отношений между людьми, образующими общество. История техники как аспект социальной истории — это новый взгляд, привнесенный Блоком. Но тем самым и социальная история приобретала непривычный смысл, наполнялась новым содержанием.

Этот же подход можно наблюдать и в одной из наиболее ранних исследовательских статей Блока, посвященной анализу форм расторжения вассальной зависимости в феодальном обществе. В противоположность установившейся в науке традиции он рассматривает их не только в виде юридического института, но и в более широком контекте межличных отношений между сеньорами и их подданными. Уже здесь проявляется его живой интерес к ритуалу и жесту, в которых «оформлялись» сеньориально-вассальные связи. Поэтому, наряду с правовыми источниками, он широко привлекает также и памятники средневековой литературы, в которых эти отношения приобретали специфическую окраску[10].

Повсюду и неизменно Блок ищет и находит человеческое содержание истории. По существу, он предвосхищает обращение историков Школы «Анналов» к антропологической проблематике, все значение которой для исторического исследования было осознано много позднее. Жак Ле Гофф, крупнейший представитель историко-антропологического направления в современной французской

историографии, с основанием называет Блока «отцом исторической антропологии».

Поэтому можно утверждать, что и труд о «Королях-целителях» не уводил Блока от проблем социальной истории. Ибо изучение природы политической власти не может быть успешным, пока она рассматривается в отрыве от того ее понимания, которое господствует в обществе в данный период, притом не только на уровне интеллектуальной элиты — в кругах идеологов монархии или в теологических схемах мыслителей, — но и на уровне широких необразованных масс. Исследователя занимает вопрос о том, как политическая воля монархов, породившая миф об их чудотворных способностях, «пересеклась с подземными течениями коллективного сознания». История «заблуждения» сама есть неотъемлемый компонент социальной истории. И в этой работе, как и в других, Блок не упускает из виду общества в целом.

Предвосхищение антропологического подхода к изучению истории ментальности в «Королях-целителях» не следует толковать таким образом, будто ученый уже утвердился на этом новом для историков пути. Блок еще не располагал — и, прибавим, в 20-е годы не мог располагать — понятийным аппаратом, который позволил бы ему дать адекватную оценку подобных проявлений массовой психологии. На поприще изучения сакральной природы королевской власти у него был, по сути дела, только один предшественник — Джеймс Фрэзер, но, в противоположность автору «Золотой ветви», Блок не поддался соблазну безудержного компаративизма. Вместе с тем, историк не всегда четко отграничивал собственную систему понятий от той, которая существовала в изучаемую эпоху: так, например, понятие «суеверие», выдвинутое церковью для осуждения народных верований, противоречивших ортодоксии или отклонявшихся от нее, или такие определения, как «коллективное заблуждение», «народные ребяческие представления», которые встречаются в работе Блока, несут отпечаток состояния науки времени ее создания[11].

Устарела ли эта книга Блока, со времени появления которой минуло более шести десятков лет? Не так давно во Франции было осуществлено ее переиздание. В предисловии к нему Жак Ле Гофф, обрисовав обстоятельства ее генезиса, демонстрирует значение «Королей-целителей» для дальнейших исследований социально-психологических аспектов истории. Он указывает, в частности, на то, что в этом труде уже содержатся наметки теории «времени большой длительности», впоследствии разработанной Фернаном Броделем. Едва ли это вполне точно, но тем не менее предметом исследования Блока и в самом деле являются верования, столетиями сохранявшие свою власть над умами масс людей, ибо ментальности изменяются чрезвычайно медленно. Блок придерживал-

ся вывода, что обычай исцеления королями золотушных был зафиксирован уже в XII веке, но недавние исследования Ф. Барлоу и Ж. Ле Гоффа внесли в этот тезис коррективы: доказанным можно считать существование обычая с середины XIII века[12]. В любом случае перед нами явление, обнаружившее огромную устойчивость.

Как видим, один из «лейтмотивов» блоковской методологии — стремление дать такое истолкование исторического феномена, при котором оно не было бы сведено к некоей однозначной формуле. В каждом большом явлении человеческой коллективной жизни переплетаются и взаимодействуют многие разноречивые причины. Определенная констелляция факторов и порождает данное явление. При этом Блок предостерегает против применения априорных схем. «Причины в истории, как и в любой другой области, нельзя постулировать. Их надо искать», — на этих словах обрывается незаконченная Блоком книга «Апология истории, или Ремесло историка»[13]. На результат — конкретное историческое событие — оказывают воздействие самые различные факторы и стороны общественной системы. Как и Февр, Блок был злейшим врагом всяческого догматизма. «Наука расчленяет действительность лишь для того, чтобы лучше рассмотреть ее благодаря перекрестным огням, лучи которых непрестанно сходятся и пересекаются, — писал Блок в той же книге. — Опасность возникает только с того момента, когда каждый прожектор начинает претендовать на то, что он один видит все, когда каждый кантон знания воображает себя целым государством»[14]. Априоризм — злейший враг науки. Нет ничего хуже, чем подгонять живую жизнь под раз навсегда установленные абстрактные модели. Мы хорошо помним известное предостережение об опасности превращения неумными схематиками философской теории в «универсальную отмычку».

Но «многофакторность» исторического истолкования не имеет ничего общего с эклектикой и не исключает определенного «монизма» — напротив, она его с необходимостью предполагает. Однако это не тот монизм, который исходит из заранее постулированной иерархии причин и следствий. Это «монизм», определяющийся пониманием историком главного предмета его исследования. Разумеется, «у каждого исследования есть своя собственная ось»[15], но вместе с тем существует некий общий и главный предмет истории. Таким основным, властно притягивающим сюжетом ее, по убеждению Блока и Февра, неизменно остается человек в обществе. А потому любое явление становится историческим, обретает форму действительности лишь при условии, что оно так или иначе прошло через чье-то сознание, сделалось фактом человеческой *психологии. История не происходит вне человека*, без его участия. События истории — это события коллективной, обще-

ственной жизни людей. Поэтому ментальность — поистине центральная категория методологии Блока[16].

Когда от «разнообразия человеческих фактов» Блок переходит к их единству, он видит его в сознании. Предмет истории, по его убеждению, «в точном и последнем смысле — сознание людей. Отношения, завязывающиеся между людьми, взаимовлияния и даже путаница, возникающая в их сознании, — они-то и составляют для истории подлинную реальность»[17]. Историк, рассматривающий движение самых различных общественных феноменов — экономики, структуры классов или групп, верований, политические кризисы, — наблюдает, по его словам, «как они смыкаются в человеческом сознании»[18].

Что означают эти утверждения?

Взятый в отрыве от конкретной ткани произведений Блока тезис, гласящий, что общество есть «продукт индивидуальных сознаний», может быть воспринят как возрождение субъективистских взглядов на историю. Превращать историю общества в историю его сознания, пусть даже и коллективного, и видеть в последнем фактор, объясняющий социальную жизнь и ее изменения, — вредная и опасная тенденция. Таков приговор, вынесенный одним из современных ведущих представителей группы «Анналов», и с ним нельзя не согласиться[19].

Тем не менее не будем придираться к кажущимся спорными формулировкам из книги, которую самому автору не довелось подготовить к печати. Вспомним лучше, как Блок реализовал эти идеи в своих исследованиях.

Формы человеческого сознания, культуры всегда интересовали его преимущественно в плане выражения в них социальных связей. Смысл вышеприведенных утверждений, как со всей ясностью следует из работ Блока, заключается в том, что любые явления жизни людей неизбежно должны пройти через их сознание (в широком смысле, включая и «бессознательное»). Выше мы видели (и еще увидим в дальнейшем), сколь плодотворным был предпринятый Блоком анализ явлений коллективной психологии, неизменно направленный на раскрытие глубин социальной структуры и ее движения. В истории нет автоматизма, однозначной связи причин со следствиями. Факты истории, по Блоку, суть факты «психологические» потому, что историю творит человек, и социальная целостность, раскрытие которой и представляет собой, по его убеждению, конечную цель исторической науки, выражает себя именно через человеческое сознание — в нем и «смыкаются» все социальные феномены. Квалифицируя себя как социального историка, Блок уточнял: он — историк, который, имея дело с «человеческими фактами» и, естественно, распознавая в них «факты психологические», стремится «объяснить их изнутри»[20].

Подобно Февру, Блок настороженно относился к теоретическому рассмотрению исторического процесса; «философия истории» не была его стихией. Он — эмпирик, нащупывавший свой путь исследования, не отрываясь от «верстака», в гуще конкретного материала. Во всяком случае, так он сам понимал свои задачи. Вместе с тем среди его предшественников и старших коллег были такие фигуры, как Эмиль Дюркгейм, глава французской социологической школы, Марсель Мосс, выдающийся этнолог, Франсуа Симиан, экономист и социолог, который уже в начале века выступил за сближение истории с социальными науками, и Анри Берр, философ, тоже еще до Февра и Блока начавший борьбу за радикальное обновление исторического знания. Ум Блока был открыт для идей этих ученых, как и других, чьи мысли и научные приемы могли быть полезны в его исследовательской работе.

Особенно существенно то, что в отличие от большинства современных ему историков Блок никогда не замыкался в узко очерченных рамках своей профессии и широко смотрел на предмет исторического ремесла (в традиционном, восходящем к Средним векам смысле слова métier как добротной профессии, ориентированной на создание «шедевра»). В противоположность позитивистам он четко осознавал особенности исторического знания по сравнению со знанием естественнонаучным.

Это означало, что природа истории как науки заключается не в иллюстрации кем-то постулированных законов истории и не в открытии подобных законов. Блок понимал, что решение историком любой специальной задачи должно быть подчинено определенной «сверхзадаче» — изучению человеческого содержания исторического процесса. Именно в этом, по его убеждению, состоит миссия историка-профессионала. Поэтому, будучи эмпириком, Блок никогда не был эклектиком. Он располагал «основным звеном» в цепи рассуждений об истории и знал исходную и конечную величину, которой постоянно руководствовался.

Этот подход полностью обнаруживается и в одном из наиболее известных его трудов «Характерные черты французской аграрной истории»[21]; книга представляет собой курс лекций, прочитанных Блоком в Институте сравнительного изучения культур в Осло. Эта книга и в настоящее время остается лучшим синтезом в области аграрной истории Франции. Исторические и археологические памятники, данные лингвистики и географии объединены здесь обобщающим взглядом ученого, опирающегося на достижения исторической науки конца XIX и первой четверти XX века. И в этой книге подлинным сюжетом аграрной истории остается человек в обществе[22].

Тем более сказанное относится к итоговому и капитальному двухтомному исследованию Блока «Феодальное общество»[23]. Для

понимания функционирования феодальной социальной системы необходимо принимать в расчет природные условия, географическую среду, расселение народов на территории Европы, и с их рассмотрения Блок начинает свою работу. Но главная ее оригинальность заключается в том, что феодальное общество обрисовано здесь — впервые в науке — не только как строй аграрных, военных и правовых институтов, но в виде живого организма, в котором социальные и экономические отношения переплетаются с отношениями социально-психологического и политического плана. Поэтому для его изучения нужно привлечь, помимо хозяйственных кадастров, записей феодальных кутюмов и договоров и иных правовых источников, также и памятники литературы, эпос, героические песни, хроники, генеалогические предания.

Анализ феодального общества Блок осуществляет как бы «изнутри», отправляясь от человека в группе, в социуме — в семье, в системе родства, в отношениях с сеньором. Феодальное общество определенным образом осознавало себя, и Блок ставит вопрос об отношении средневековых людей к природе, о восприятии ими времени и пространства, истории и религии, об их понимании права и богатства. Все аспекты их ориентации в мире, общественном и природном, представляют собой объект изучения для социального историка. Эти разделы «Феодального общества» не есть, как казалось Февру, «изображение цивилизации», — они отражают оригинальное понимание Блоком социальной структуры феодализма, которая опиралась на специфический способ экономики, но вместе с тем характеризовалась и особой «психологической оснасткой» людей, образовывавших это общество. Характеристика ментальности, по Блоку, не некое «дополнение» к социальному анализу, не «расцвечивание» его, — ментальность входит в самую ткань социальной структуры.

Блок предпринимает в этом труде (как, впрочем, и в других своих сочинениях[24]) широкий историко-сравнительный анализ европейских феодальных обществ. Тенденция рассматривать социальные структуры в их взаимном сопоставлении, выявляя одновременно и общее и особенное, — характерная черта Блока-историка. Особенное, индивидуальное стоит в центре его внимания, это диктуется самою природой исторического познания, но в исторически конкретном выявляются повторяющиеся черты, типологические общности.

По прошествии полувека после выхода в свет «Феодального общества» по-прежнему остается в силе утверждение, что этот труд Марка Блока представляет собой лучшее в мировой историографии исследование сущности и функционирования феодальной социальной структуры.

Труды Марка Блока, его монографии, многочисленные исследовательские статьи, обзоры и рецензии, в которых он живо откликается на новые явления в исторической науке, выдвинули его на одно из первых мест не только во французской, но и в мировой медиевистике.

В обширном списке трудов французского медиевиста[25] заметен один «пробел»: в нем нет работ, которые были бы посвящены политической истории или отдельным историческим персонажам. Блока, очевидно, мало занимал тот план истории, в котором движутся герои и совершаются события. В этом отношении он отличался от большинства современных ему французских историков с их культом факта-события. Мы уже знаем, с какой страстью Февр и Блок выступали против бескрылого фактоописания, которое не вело к более глубоким пластам исторической действительности. Как теперь становится более ясным, в борьбе с событийной историей эти ученые допустили определенный «перехлест». Они абсолютно правы в том смысле, что история не может сводиться к фиксации событий, — но она не может и игнорировать их.

Отсутствие интереса к изучению событийной истории у Блока легко объяснимо спецификой его научной ориентации. Но отрицание «истории-рассказа» в принципе было чревато определенными «перекосами» в дальнейшем развитии «Новой исторической науки». Представители следующего ее поколения, уже после окончания второй мировой войны, игнорировали то обстоятельство, что событийный план вовсе не является лишь «пеной», порождаемой глубинными течениями на иных уровнях действительности. Бродель и некоторые его последователи третировали исторический факт или историческое событие как сюжет, недостойный внимания науки, — центр тяжести они всецело перенесли на «структуры», «время большой длительности», короче говоря, «возвысились» над живой историей людей. Они, по сути дела, упускали из виду, что определенные политические события и катаклизмы могут оказывать немалое воздействие на социально-экономические структуры. Проблема заключается не в элиминировании событийного плана истории, а в интеграции его в социальный контекст.

Февр и Блок не занимали подобной позиции, нигилистической по отношению к поступкам людей. Но они выпустили из бутылки джина отрицания политической истории. Лишь ныне в среде историков-«анналистов» раздаются голоса о необходимости возрождения политической истории, разумеется, в новом облике.

Подход Блока к истории был отличен от подхода Февра, пристально изучавшего взгляды и жизнь Лютера, Рабле и Эразма. Правда, как мы уже знаем, и для Февра эти центральные фигуры Ренессанса и Реформации представляли интерес прежде всего в той мере, в какой в их индивидуальных деяниях проявлялись «дух

времени», общественное сознание, ментальность выдвинувшей их эпохи. Но Февр шел к общему от единичного и уникального.

Блок же и в тех случаях, когда он, подобно Февру, обращается к истории культуры и общественной психологии, изучает ее, исходя не из анализа мысли отдельных индивидуумов, а непосредственно в ее массовых проявлениях. И тем не менее феодальное общество, им исследуемое, выступает под его пером не в виде социологической абстракции, но именно как человеческое общество, как система связей, отношений между людьми.

Для характеристики различия в подходах обоих ученых показательна, в частности, реакция Февра на «Феодальное общество» Блока. Давая его труду в целом положительную оценку, Февр тем не менее упрекал его в социологизме и не мог скрыть своего удивления: во всей обширной книге, автор которой утверждает, что в феодальную эпоху «абстрактная идея власти была слабо отделена от конкретного облика властителя», нет ни одной характеристики личности какого-либо сеньора или государя[26]. Но это не упущение — таков метод Блока. Нужно признать, что, несмотря на отсутствие в книге индивидуальных портретов представителей феодального общества, последнее выступает под пером Блока как система межличных связей, отношений между людьми.

Заявив, что в центре внимания историка должен стоять человек, Блок спешит уточнить: не человек, но люди — люди, организованные в классы, общественные группы. Коллективная психология привлекает его преимущественно именно потому, что в ней выражается социально и культурно детерминированное поведение людей. Пристально исследуя средневековое право, Блок, вразрез с господствующей в западной историографии традицией, не видит в нем самостоятельной и саморазвивающейся стихии. В право отливается социальная практика, значит, «предмет исследования должен быть перенесен из области юридических схем в социальный и человеческий план»[27]. Первоочередная задача историка юридических институтов, по Блоку, — разглядеть за ними реальные общественные потребности и изменения социальных отношений, которые эти институты и нормы отражают далеко не адекватно. Классы (крестьян, феодалов), их формирование, состав изменения в их структуре, отношения между ними, как и отношения их к другим классам общества, интересуют его более всего.

Тем самым методология Блока далека от установок современных ему немецких историков: в центре их внимания было не столько общество, сколько государство. Но, как уже было отмечено выше, Блок — социальный историк расходится и со своим коллегой Февром, поскольку основной категорией, которой оперирует мысль последнего, была «цивилизация», тогда как такой стержневой категорией для Блока неизменно оставалось «общество».

В поле зрения Блока — типические, преимущественно массовидные явления, в которых можно обнаружить определенную повторяемость. Потому-то существенным «параметром» методологии Блока *и был* сравнительно-типологический подход к изучаемым обществам и институтам. Историку, мыслившему широко, было свойственно прибегать к сопоставлениям — вплоть до сопоставления феодализма на Западе с социальным строем старой Японии, ибо феодализм для Блока — не уникальное порождение европейского развития, но «социальный тип». При помощи компаративного метода выявляются некоторые закономерности, присущие разным обществам на сходных этапах их развития. Но сравнительно-типологический метод давал ему возможность более четко определить и индивидуально-специфическое в каждом из сопоставляемых рядов. Ибо в истории, в отличие от природы, регулярное проступает исключительно сквозь частное, и никакое обобщение невозможно без многих и подчас очень существенных оговорок и ограничений. «Общество, — писал Блок, — не геометрическая фигура, и доказательства в истории — это не доказательства теорем»[28]. Поэтому историку приходится вырабатывать особые логические процедуры, руководствуясь которыми он организует и интерпретирует исследованный материал. Новый стиль работы Блока-историка демонстрируется, в частности, тем, что многим своим трудам он предпосылает «замечания о методе».

Историк естественно и неизбежно изучает генезис интересующих его социальных явлений. Однако Блока не удовлетворяет плоское генетическое объяснение, столь любезное сердцу многих ученых, которые, еще до того как они поняли существо определенного института, прямо начинают с изучения его предпосылок, подменяя причины «истоками» (Блок говорит об «идоле истоков», коему поклоняются историки, не осознавшие исключительной важности рассмотрения изучаемого феномена в его историческом контексте). Таков, например, был подход к исследованию феодализма историков XIX века, принадлежавших к достопамятным противоборствующим направлениям «романистов» и «германистов». Они были заняты прежде всего разысканием родины феодализма. Римская империя с ее крупным землевладением, колонатом и частной властью сенаторов — вот где зародился общественный строй Средневековья, утверждали романисты. Древнегерманские леса, в которых жили воинственные племена тевтонов с их боевыми дружинами, возглавляемыми королями, — был ответ на этот вопрос германистов.

В обоих случаях обнаружение в римской или в германской древности отдельных черт общественных отношений, которые получили распространение в Европе в Средние века, рассматривалось этими историками как решение вопроса о происхождении и

существе феодализма. Не говоря уже о явной политической и националистической тенденциозности подобных взглядов (романизм не случайно процветал во французской историографии, тогда как германизм господствовал в историографии немецкой), ясно, что при таком подходе к проблеме развитие, по сути дела, элиминировалось: характерный для Средневековья общественный строй, по мнению этих ученых, существовал в том или ином виде еще на предшествующей стадии истории, и переход от древности к Средним векам знаменовался лишь постепенным и медленным преобразованием или укреплением тех порядков, которые сложились намного раньше. При этом игнорировались качественные сдвиги в истории Европы, происшедшие на грани античности и Средневековья и вызванные взаимодействием германских и других варварских народов с населением империи, которую они завоевали и заселили.

Блок сознавал опасности, которые несет с собой попытка объяснения сложных исторических феноменов посредством разыскания одних лишь их «корней». «Мания происхождения» — так называл он «наваждение», которому поддались авторы многих исторических исследований. Возможно ли объяснять социальные явления простой отсылкой к более ранним состояниям? «Из желудя рождается дуб. Но он становится и остается дубом лишь тогда, когда попадает в условия благоприятной среды, а те уже от эмбриологии не зависят»[29]. Так и люди. Блок повторяет арабскую пословицу: «Люди больше походят на свое время, чем на своих отцов». Он с основанием предостерегает от смешения преемственной связи с подлинным объяснением в истории. По поводу теорий романистов и германистов он выдвигает важное общее соображение: «Европейский феодализм в своих характерных учреждениях не был архаическим сплетением пережитков. Он возник на определенном этапе развития и порожден всей социальной средой в целом»[30].

Хотят узнать, как возникло данное явление? Но сперва необходимо вскрыть его природу, а это возможно лишь при знакомстве с ним в его зрелом, наиболее завершенном виде. «Можно по праву спросить, не лучше ли было бы, прежде чем погружаться в тайны происхождения, определить черты законченной картины?»[31] Ведь, помимо всего прочего, наиболее удаленное от историка во времени обычно и хуже всего известно, и слабо отражено в источниках. Поэтому нередко для истолкования далекого прошлого нужно обратиться к более близким временам и «бросить на предмет общий взгляд, который один только способен подсказать главные линии исследования»[32]. Блок широко пользуется «регрессивным» или «ретроспективным» методом, методом восхождения от известного к неизвестному (или от лучше изученного к изученному слабее), «прокручивая фильм в обратном порядке», что дает ему

затем возможность построить (например, в Характерных чертах французской аграрной истории») связную картину исторического развития социально-экономических отношений во французской деревне с древнейших эпох вплоть до Нового времени.

Так поступает он и при исследовании столь противоречивого института, каким был французский серваж, личная зависимость крестьянина от сеньора (то, что весьма неточно обозначают словом «крепостничество», — неточно и даже попросту неверно, потому что западный серваж очень далек от русского крепостного права, представляя собой явление качественно иного порядка): он характеризует важнейшие черты и признаки серважа в период наивысшего его развития, в XI—XIII веках, а затем уже обращается к его корням и предпосылкам.

Подобно этому и книгу «Феодальное общество» Блок не начинает с «эмбриологического» исследования генезиса феодальных отношений или с выяснения обстоятельств, их породивших. От описания «среды», в которой функционировали «связи зависимости человека от человека», т. е. обстановки, созданной нашествиями арабов, венгров и норманнов (обратим внимание: не более ранними нашествиями германцев, покончивших с Римской империей и заложивших основу новой демографической и политической карты Европы, а именно последним натиском варварской периферии на развивающиеся очаги раннесредневековой цивилизации в VIII—XI веках), а также объективных и субъективных условий жизни средневекового общества он непосредственно переходит к анализу сложившейся феодальной системы, как он ее истолковывает, — системы вассалитета и фьефов. Изучение фьефа, рыцарского держания, с момента его возникновения невозможно: сперва нужно рассмотреть его в эпоху развитого феодализма, ибо невозможно изучать эмбриологию, не зная взрослого животного.

Однако если Блок приступает к исследованию не с истоков, а с классической формы, которую приобретает определенный феодальный институт, то это не означает, что он вообще не интересуется его происхождением. Но он обращается к проблеме генезиса лишь после того, как почувствовал себя достаточно вооруженным знанием существа этого института.

Задолго до Блока в «Капитале» был сформулирован научный принцип: для того чтобы понять сущность социально-исторического явления, необходимо исследовать его на той стадии развития, на которой с максимальной полнотой развернулись его основные структурные признаки. Именно такой подход применил Блок к исследованию общественного строя западного Средневековья, по всей вероятности, без прямого влияния Маркса. Поэтому не удивляет то, что впоследствии многие французские историки, принадлежавшие к послевоенному поколению Школы «Анналов», по авторитет-

ному свидетельству Жоржа Дюби, «внимательные читатели «Капитала» без колебаний, или почти без них, приняли все методологические рекомендации Марка Блока»[33], а в Англии плодотворность подходов Блока к проблемам истории марксисты (К. Хилл, Р. Хилтон, Э. Хобсбоум и другие) осознали скорее, нежели историки иных философских ориентаций.

Итак, объяснение природы социального организма заключается, по Блоку, не в одних только поисках предшествующих состояний, но — и прежде всего — в изучении его в той фазе, когда в наибольшей степени раскрываются содержащиеся в нем возможности. Исторической науке пришлось пройти длительный и мучительный путь, пока лучшие ее представители усвоили эту научную истину и научились применять ее в своей исследовательской работе. Правда, следует признать, что и поныне проблема сочетания этих двух подходов, которые можно обозначить как генетический и структурный, порождает немалые трудности и продолжает возбуждать споры.

Если попытаться вычленить наиболее важную особенность Блока-историка, то нужно сказать: он мыслит историческими структурами. Представляя себе социальное образование в его целостности, на зрелой стадии развития, он вместе с тем стремился увидеть его в широких генетических связях. Феодальное общество IX—XIII веков было поставлено им в историческую перспективу, включавшую позднюю античность, с одной стороны, и Новое время (вплоть до революции XVIII века), с другой. Здесь нельзя не упомянуть, что Ле Гофф, примыкая к Блоку и ссылаясь на него, равно как и на Дюби и других современных специалистов в области аграрной истории, тоже говорит о «длительном, очень долгом Средневековье», концепция которого сделалась возможной после того, как внимание медиевистов было переключено с истории города на историю деревни. Это «долгое Средневековье» начинается в позднеримский период и завершается, по Ле Гоффу, собственно, лишь в начале XIX века (см. об этом ниже).

После того как он предложил истолкование существа социального строя и набросал историю его становления, Блок не считает свою задачу выполненной. Всякий раз, дав картину того или иного общественного института Средних веков в его «окончательной редакции», он стремится показать многообразие этого института в разных странах или областях одной страны. Не только для того, чтобы созданная им первоначальная картина не производила впечатления всеобщей распространенности и единообразия, но и по другой важной причине. Генерализация сопряжена с упрощением, выпрямлением, живая ткань истории несравненно сложнее и противоречивее. «Вне сомнения, — замечает он, — участь всех систем

человеческих институтов — никогда не реализовываться иначе как в несовершенной форме»[34].

Последовательно сопоставляя обобщенную характеристику исторического явления с его вариантами, Блок обогащает ее, делает более гибкой и насыщенной конкретным содержанием. Вслед за главами о вассалитете и фьефе в книге «Феодальное общество» идет глава «Обзор европейского горизонта», в которой показана гетерогенность развития разных областей Франции и выявлена специфика вассально-феодальных связей в Италии, Германии, Англии, Испании и других странах. Выяснив существо французского серважа, Блок обращается к сопоставлению (и противопоставлению) его с формами крестьянской зависимости в Германии и в Англии.

Трудно сказать, в какой мере Блок разделял методологию Макса Вебера. Немецкая философская и социологическая мысль была далека от круга интересов как основателей «Анналов», так и их «потомков» (в отличие от немецкой историографии, которую Блок хорошо знал)[35]. Тем не менее примененный Блоком метод построения общей модели социального явления, которая затем модифицируется и усложняется в свете многообразия ее конкретных черт, невольно напоминает веберовский «идеальный тип», который призван служить путеводной звездой в историческом исследовании. «Идеальный тип» не является абстрактной схемой, «подминающей» под себя фактический материал истории, — он дает ориентацию и систематизирующую форму познания реальности, и там, где обнаруживаются «зазор», расхождение или противоречие между этой предварительной рабочей моделью, или «исследовательской утопией», с одной стороны, и эмпирическим богатством истории, с другой, собственно, только и начинается познание[36].

Мы уже видели, что среди средств совершенствования истории как науки особое место Блок отводил сравнительному методу. При его помощи можно обнаружить наиболее типичное, повторяющееся и закономерное. Компаративистика играет в работе историка роль эксперимента. Этот метод позволяет устанавливать такие связи между явлениями, которые невозможно найти иным путем[37]. Но в истории, по убеждению Блока, сравнительный метод служит помимо типизации также и индивидуализации: он приводит к лучшему пониманию предмета исследования как особенного, вскрывая черты, присущие отдельным институтам и обществам. История — наука об изменениях, говорит Блок, есть вместе с тем и наука о различиях.

Блок считает необходимым сопоставлять не изолированные факты и отдельные институты, ибо такой поверхностный поиск аналогий легко может привести и приводит к ложным выводам, но именно целостные системы, социальные комплексы, в которые

включены эти институты и от которых они получают свой смысл. Даже в тех случаях, когда, кажется, он сравнивает отдельные феномены, такие, например, как французскую сеньорию и английский мэнор, две разновидности феодального землевладения, на самом деле речь идет о большем — о сопоставлении путей аграрного развития Франции и Англии[38].

От зрелой формы — к ее предпосылкам и истокам, от демонстрации магистральной линии развития — к выявлению вариантов и многообразия — таков путь рассуждений Блока. В результате создается картина внутренне связного и обладающего собственной логикой движения социального строя средневековой Европы. В отличие от многих представителей «Новой исторической науки», сосредоточивающих свое внимание на истории Франции, Блок — крупнейший специалист по истории своей родины, мыслил скорее категориями истории Европы, нежели истории отдельной страны.

Он всегда мыслит большими масштабами. Не есть ли эта масштабность органическая черта любого ученого, который видит изучаемые им феномены во всех их взаимосвязях и возможных контекстах? Она неотделима от склонности ученого к обобщающим построениям. Вот каким утверждением открывается книга «Характерные черты французской аграрной истории»: «В развитии науки бывают моменты, когда одна синтетическая работа, хотя бы она и казалась преждевременной, оказывается полезнее целого ряда аналитических исследований, иными словами, когда гораздо важнее хорошо сформулировать проблемы, нежели пытаться их решить»[39]. Блок хорошо знает, что книга, ставящая широкие проблемы и богатая обобщениями, неизбежно вызовет критику специалистов, что решения, которые такая работа может предложить, во многих случаях окажутся не более чем гипотезами («Впрочем,— замечает он, — не следует ли всегда подразумевать, что в науке всякое утверждение является лишь гипотезой?»). Его это не смущает. Предлагаемые им гипотезы должны быть проверены специальными изысканиями, и даже если они будут в дальнейшем отвергнуты, они сослужат полезную службу, ибо стимулируют других исследователей. Поэтому нет и тени рисовки или ложной скромности в словах Блока: «Если в тот день, когда благодаря более углубленным исследованиям мой очерк совершенно устареет, я смогу убедиться в том, что, противопоставляя исторической истине

свои ошибочные предположения, я все же помог осознать эту истину, я буду считать себя полностью вознагражденным за свои труды»[40].

Картина феодализма, с которой Блок начинает свои рассуждения, не есть совокупность абстрагированных от живой действительности признаков: она всегда приурочена к реальному пространству и историческому времени и опирается на свидетельства многочисленных и многообразных источников. В дальнейшем ходе анализа эта характеристика уточняется и конкретизируется, обрастает новыми чертами, становится все более выпуклой и многомерной. Блок не идет по проторенному предшественниками пути перечисления каких-либо общих признаков феодализма. Он предпочитает развертывать картину единой органической системы, компоненты которой связаны друг с другом. Феодализм, с его точки зрения, представляет собой определенную совокупность взаимосвязанных и взаимодействующих социальных, политических, экономических и духовных институтов, функционировавших на территории Западной Европы на протяжении нескольких веков.

Самое примечательное то, что, порывая с традициями предшествовавшей историографии, которая ограничивала феодализм отношениями в среде господствующего класса, Блок придает ему более всеобъемлющий характер, включая в это понятие отчасти и крестьянско-вотчинные отношения. Феодальное общество, по Блоку, не исчерпывается аристократическим фасадом, «благородными», — связи зависимости охватывают его сверху донизу. При этом Блок настаивает на том, что сеньория, господское владение, основанное на эксплуатации зависимых крестьян, много старше феодализма в узком смысле, т. е. вассально-ленных отношений, и что она надолго переживает в дальнейшем эти отношения, просуществовав вплоть до буржуазных революций. Но в период между IX и XIII веками в Западной и Центральной Европе ленный строй *и сеньория объединяются в целостную систему*[41]. *Эта система* находится в постоянном становлении и изменении. Блок не ограничивается тем, что показывает ее предпосылки во Франкском королевстве и пережитки, сохранившиеся в Новое время, — он намечает периодизацию внутри самой феодальной эпохи, выделяя два последовательных «феодальных периода».

Метод историка находит свое выражение и в отборе источников, и в способе их интерпретации. Блок примыкает к ученым, решительно порвавшим с традицией старой историографии, которая читала историю прошлого вслед за хрониками. Точнее сказать, воображала, питала подобную иллюзию, опиравшуюся на наивную идею, согласно которой историк — всего лишь посредник между источником и современным читателем. Обратимся к тому же Альфану. «Достаточно отдаться, так сказать, в распоряжение ис-

точников, читая их один за другим в том виде, как они дошли до нас, — писал он, — для того чтобы цепь событий восстановилась почти автоматически»[42]. Функция историка, по Альфану, сводится, по сути дела, к роли простого пересказчика текстов или пассивного регистратора единиц архивного хранения.

Блок же сравнивает историка с судебным следователем. Подобно следователю, который не довольствуется версией обвиняемого и его собственными признаниями, но ищет объективные улики и старается раскрыть все обстоятельства дела, историк-исследователь тоже не полагается на одни лишь прямые высказывания источников, лежащие, так сказать, на поверхности. Он задает им все новые и новые вопросы. Вопросник, если он умно составлен,— «магнит для опилок документов», выделяющий из них существенное. Чтобы добыть историческую истину, необходимо максимально активное обращение с памятниками. «Всегда в начале — пытливый дух»[43].

Но это пытливый дух строгого ученого. Книги Блока богаты идеями и гипотезами. Однако он неизменно следовал им же сформулированному «закону честности, который обязывает каждого историка не выдвигать никаких положений, которые нельзя было бы проверить»[44]. А вот одно из многих применений этого «закона честности». Остановившись перед трудным вопросом социальной истории Средневековья и не решаясь дать на него ответ, Блок заявляет: «Я прошу извинения у читателя, но бывают обстоятельства, когда исследователь должен первым долгом сказать: «Я не нашел». Здесь именно такой случай, когда нужно признаться в незнании, но это в то же время является призывом продолжать исследование...»[45].

Любой исторический памятник может стать источником важных сведений, если знать, как к нему подойти, какие вопросы задать. «Все, что человек говорит или пишет, все, что он изготовляет, все, к чему он прикасается, может и должно давать о нем сведения»[46]. Исследование начинается не со «сбора материала», как часто воображают, а с постановки, четкой формулировки проблемы и с вдумчивой разработки предварительного списка вопросов, которые исследователь желает задать источникам.

Не довольствуясь тем, что обществу прошлого, скажем средневековому, заблагорассудилось о себе сообщить устами хронистов, философов, богословов, поэтов, вообще образованных людей, историк путем анализа терминологии и лексики сохранившихся письменных источников способен заставить эти памятники сказать гораздо больше, ответить на вопросы, которые интересуют современного исследователя, но от постановки которых само средневековое общество могло быть бесконечно далеко. Тем самым удается чрезвычайно углубить знания о прошлом.

Но дело не сводится к проникновению в особенности словаря изучаемой эпохи, — новые вопросы, которые исследователь ставит перед источниками, открывают в них новые, еще не исследованные пласты. Исторический источник в принципе неисчерпаем, его познавательные возможности зависят от способности историков вопрошать их по-новому, подходить к ним с таких сторон, с которых ранее их не изучали.

«Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются»[47]. Читатель наверняка различил в этих словах не-блоковскую интонацию и не ошибся, — они написаны в 1970 году. В 30-е — начале 40-х годов еще не была высказана идея об историческом познании как диалоге культур. Тем не менее, мне кажется, неустанная забота Марка Блока о максимальной активизации творческой деятельности историка, вопрошающего источники с целью распознавания их человеческого содержания, в определенном смысле перекликается с подходом, формулируемым Бахтиным.

Блок не ограничивается призывом расширить круг источников и пересмотреть методы их изучения. Характернейшей его чертой как ученого и как личности (коль скоро такое разграничение вообще имеет смысл) было единство слова и дела, отвечавшее цельности его новаторской натуры. В своих статьях и книгах он дает предметный урок применения оригинальных методов отбора и трактовки исторических памятников и их обработки. «Если я убежден, что историку, равно как и любому исследователю, необходимо время от времени останавливаться для того, чтобы поразмыслить над своей наукой и лучше понять ее методы, то мне не менее ясно, что лучший способ проверить правильность избранного направления — это идти вперед»[48].

Мощно раздвигая рамки исторического исследования, Блок обнаруживает новые перспективы — под покровом феноменов, достаточно четко понимаемых людьми, лежат потаенные пласты глубинной социальной структуры, которая в конечном счете детерминирует изменения, происходящие на поверхности общественной жизни. Заставляя прошлое «проговориться» о том, чего оно не сознавало или не собиралось высказать, историк получает такие исторические свидетельства, которые обладают особой ценностью

в силу своей большей объективности. В самом деле, источник, интерпретированный методами традиционной историографии, сообщает нам лишь то, что прошло через рефлексию его творца — хрониста, деятеля церкви, писателя, законодателя, нотариуса, и поэтому неизбежно окрашен его взглядами и интересами; он уже содержит истолкование фактов, о которых повествует. Когда же историку удается «подслушать» прошлое, а также когда он изучает всякого рода материальные предметы, он вступает в более непосредственный контакт с изучаемым обществом и получает неотфильтрованные фрагменты подлинной исторической действительности.

Орудия труда, другие предметы, изучаемые археологией, карты и аэрофотоснимки древних полей и поселений, терминология источников, данные топонимики и гидронимики, фольклора, короче, все «остатки» прошлого — это опорные пункты для мысли исследователя. Знаковые системы, воплощенные в языке и в творениях искусства, описания обычаев и ритуалов образуют объективные, независимые от оценочных суждений связи, которые исследователь вскрывает, минуя посредника, так сказать, из первых рук. Мы познаем их сами. «Здесь нет надобности призывать в качестве толмача ум другого, — говорит Блок. — Вовсе неверно, будто историк обречен узнавать о том, что делается в его лаборатории, только с чужих слов. Да, он является уже тогда, когда опыт завершен. Но если условия благоприятствуют, в результате опыта наверняка получится осадок, который вполне можно увидеть собственными глазами»[49].

Таким образом, ученый вполне способен получить нечто из истории в «чистом виде», помимо интерпретаторов прошлых времен. *И это «нечто» совсем не так незначительно, как когда-то казалось.* Прямые остатки минувших эпох не играли существенной роли в историческом познании до тех пор, пока историки сосредоточивались на политической истории, на рассказе о событиях. Здесь историк в огромной степени зависит от своего некогда жившего информатора. Но коль скоро предмет истории изменился и центр тяжести исследования сместился в область социальной истории, истории экономики, культуры, явлений массового сознания, реальные объекты прошлого, будь то орудия труда, формы поселений или языки, фольклор, приобрели новое значение. Это та чувственная, предметная реальность, к которой социальный историк может прикоснуться непосредственно и истолкование которой менее спорно, чем прямые высказывания источников, содержащие интерпретацию и оценку событий их современниками и участниками. Блок в этом смысле противопоставляет свидетельства «намеренные» свидетельствам «ненамеренным», «невольным», отдавая предпочтение последним. «Только этим путем удалось вос-

становить целые куски прошлого: весь доисторический период, почти всю историю экономики, всю историю социальных структур»[50].

Переоценка сравнительной важности разных видов исторических свидетельств тесно связана с переориентацией исторической науки. Сместив главное свое внимание с описания политических событий на изучение глубинных социально-экономических и культурных процессов, она обратилась к иным категориям исторических источников, которые по самой их природе оказываются более достоверными, более точно и однозначно интерпретируемыми, чем нарративные по преимуществу источники, излюбленные традиционной историографией. «По счастливому единству... самое глубокое в истории — это также и самое в ней достоверное»[51].

Однако добыть это «достоверное» подчас исключительно трудно. В особенности в медиевистике. Вот пример. Вплоть до XIII века почти все юридические документы, столь важные для социального историка, составлялись на латинском языке. «Но факты, память о которых они старались сохранить, первоначально бывали выражены не на латыни. Когда два сеньора спорили о цене участка земли или о пунктах в договоре о вассальной зависимости, они, по-видимому, изъяснялись не на языке Цицерона. Затем уже было делом нотариуса каким угодно способом облечь их соглашения в классическую одежду. Итак, — заключает Блок, — всякая или почти всякая латинская грамота или запись представляет собой результат транспозиции, которую нынешний историк, желающий докопаться до истины, должен проделать снова в обратном порядке»[52].

За этими словами ученого скрываются огромные методические и исследовательские усилия, воодушевляемые стремлением установить контакт с сознанием людей Средневековья, понять их мысли и намерения, зашифрованные в документах, написанных на том языке, на котором эти люди не говорили и не думали. К сожалению, приходится признать: мало историков, ставящих перед собой подобную задачу и знающих, как ее решать, — в той мере, в какой она вообще разрешима. «Хорошо бы, — продолжает Блок,— если эта работа (перевод понятий, выраженных на народном наречии, на латинский язык документа. — *А. Г.*) совершалась всегда по одним и тем же правилам! Но где там! От школьного сочинения, язык которого неуклюже калькирует мысленную схему на народном языке, до латинской речи, тщательно отшлифованной ученым церковником, мы встретим множество ступеней»[53].

Здесь уместно отметить, что сопоставление правовых записей средневекового периода, сохранившихся на двух языках, на латинском и на немецком, которое было проделано уже после Блока (в частности, Хаттенхауэром), обнаружило немалые и в высшей степени интересные расхождения. Ментальность, воплощенная в

обеих версиях, — разная. Народные наречия Средневековья не располагали таким арсеналом абстракций, который был унаследован от периода господства классической латыни, и в документах, составленных на этих наречиях, явно преобладает конкретно-предметное мышление. Перед нами — сколки с двух различных типов ментальности.

Приведенный пример — лишь один из «уроков метода», даваемых работами Блока. Его труды содержат немало убедительных опытов терминологического анализа, ведущего к более точному и глубокому постижению социальной действительности, скрывающейся за источниками.

Не буду останавливаться на других примерах такого анализа, но не откажу себе в удовольствии вкратце изложить содержание маленького очерка о посвящении в рыцари, который мы находим в одной из глав II тома «Феодального общества»: это своего рода образец социального исследования обряда. Начиная с середины XI века французские тексты все чаще упоминают символические действия, сопровождавшие вступление в число рыцарей: юношу опоясывают мечом, он получает от сеньора удар мечом плашмя по плечу, затем вскакивает на коня и копьем поражает цель. Существенным моментом этого акта считалось физическое соприкосновение посвящаемого юноши и посвящающего сеньора — таким путем один мистическим образом влияет на другого, так же как епископ — на посвящаемого им в сан священника. Блок сближает изучаемый ритуал с инициациями молодых людей в примитивных обществах; несомненна его связь с древнегерманскими обычаями, в которых, однако, приходится предположить и магический аспект этих действий.

Констатацией подобной преемственности и ограничивались предшественники Блока. Для него же здесь проблема только начинается. Ибо «с изменением социальной среды соответственно изменилось и человеческое содержание акта»[54]. У германцев все свободные мужчины составляли войско, и посвящение юноши было лишь ритуалом вступления его в состав народа, тогда как в феодальном обществе складывается особая группа профессиональных воинов, в которую входят вассалы и сеньоры, и эта церемония превращается в форму вступления в класс.

Однако в «первый феодальный период» рыцарство было классом только фактически. С середины же XI века оно начинает оформляться, и рыцарский обряд становится своего рода посвящением, сопровождающим приобщение к сословию — ordo, подразделению, из которых, согласно божественному замыслу, состоит общество (ordo воинов, ordo духовенства и ordo трудящихся, крестьян). «Но как в обществе, жившем под знаком сверхъестественного, ритуал вручения оружия, первоначально чисто свет-

ский, мог не получить сакрального отпечатка?»[55] И он его действительно получает: духовенство освящает оружие, рыцарь возлагает свою перчатку на алтарь, молитвы сопровождают обряд. Несколько позднее акт посвящения становится наследственной привилегией «благородных», и момент, когда об этой привилегии открыто заявляют, свидетельствует о ясном осознании рыцарями своей социальной обособленности в феодальном обществе.

Рост классового самосознания рыцарства в XII веке вместе с тем отражает изменения, которые происходили в обществе в целом, обострение противоречий между феодалами и крестьянами, усиление горожан. Именно в этой обстановке господствующее сословие и ощутило потребность отгородиться от «низких» и простолюдинов. Таким образом, кристаллизация рыцарства находит свое выражение и в церемонии посвящения. Анализ социальной терминологии, ритуалов, которыми была насыщена жизнь средневекового общества, позволяет Блоку глубоко исследовать жизненную реальность[56].

Поражает последовательность, с какой Блок проводит разработанную им методологию социального анализа. Не связанные между собой, казалось бы, фрагменты действительности далекой старины логично и ненасильственно спаиваются историком в единое целое, взаимно проливая свет один на другой и обретая тем самым новый и более глубокий смысл. Поистине, бесценный урок метода!

Вспомним приведенные выше слова Альфана о том, что история вынуждена покорно копировать исторические свидетельства, не отступая ни на шаг от их буквы и полностью разделяя с ними их ограниченность. А вот как толкует эту зависимость Марк Блок: «При нашей неизбежной подчиненности прошлому мы пользуемся по крайней мере одной льготой: хотя мы обречены знакомиться с ним лишь по его следам, нам все же удается узнать о нем значительно больше, чем ему угодно было нам открыть. Если браться за *дело с умом, это великая победа понимания над данностью*»[57]. Историческая наука — не «вечная и неразвивающаяся ученица» древних хроник, копирующая их оценки, но «все более отважная исследовательница ушедших эпох»[58].

Настоящий историк похож на сказочного людоеда. «Где пахнет человечиной, там, он знает, его ждет добыча»[59]. Общественный человек, человек в социальной группе, в обществе — таков предмет исторического исследования. Блок протестует против искусственного расчленения человека на homo religiosus, homo oeconomicus или homo politicus — история призвана изучать человека в единстве всех его социальных проявлений. Общественные отношения и трудовая деятельность, формы сознания и коллективные

настроения, обычаи, правотворчество и фольклор — в этих ракурсах выступает человек в работах Блока. Изучение техники, экономики, сельского пейзажа, политических или правовых учреждений, ритуалов и обычаев не должно скрывать от взгляда историка тех людей, которые их создали или на них воздействовали и их использовали. «Кто этого не усвоил, тот, самое большее, может стать чернорабочим эрудиции»[60]. История призвана охватить общественную жизнь людей в ее полноте, в их взаимосвязях, со всех сторон.

Иронизируя над эрудитами, «для которых крестьянин прошлого существует лишь для сочинения удобных юридических диссертаций» (вспомним слова Февра о крестьянах, которые, в изображении традиционных историков, «пахали картуляриями»), Блок настаивал на том, что человек давних времен не должен оставаться «пустым фантомом». Историк стремится к точности изображения изучаемой эпохи. Но «быть точным — значит быть конкретным». Обнаруживаемые в средневековых документах крестьяне, утверждал Блок, «должны предстать существами из плоти и костей, которые работают на подлинных полях, испытывают настоящие трудности. Их сознание, зачастую темное для нас, как, несомненно, и для них самих, тем не менее дает историку великолепный сюжет для исследования и воскрешения»[61].

Блоку были близки слова Жюля Мишле: «История — это воскрешение». Однако смысл, который оба великих историка вкладывали в это понятие, я полагаю, был глубоко различен. Мишле мыслил «воскрешение» (résurrection) людей минувших времен и всего строя их жизни как результат вживания историка в описываемую эпоху, интуитивного ее постижения. Не так у Блока. Творческая активность историка заключается не в художественном овладении прошлым, поневоле всегда субъективном, но в применении строгих и проверяемых научных процедур. Поэтому «воскрешение» для Блока — не более чем метафора, указывающая на стремление историка добраться до существа проблемы, т. е. до человеческого содержания истории. Необходимо разработать методы проникновения в потаенные пласты истории, явно и непосредственно не засвидетельствованные источниками.

Писать историю, в которой действуют живые люди, — таково императивное требование. Но оно трудновыполнимо, в частности, потому, что, как отмечает Блок, сознание этих людей подчас было «темным для них самих». Как преодолеть эту трудность?

Прежде всего, по мнению Блока, необходимо по возможности изучить среду, в которой существовали люди: природные условия, средства коммуникации, обмен, состояние техники. «Наивно претендовать на понимание людей, не зная, как они себя чувствовали»[62]. Историк не может не поставить вопросов о плотности насе-

ления в изучаемую эпоху, о продолжительности жизни, физическом состоянии человека, о гигиенических условиях, в которых он жил. Новый для исторической науки вопрос — человеческая чувствительность. «Взрывы отчаяния и ярости, безрассудные поступки, внезапные душевные переломы доставляют немалые трудности историкам, которые инстинктивно склонны реконструировать прошлое по схемам разума; а ведь все эти явления существенны для всякой истории и, несомненно, оказали на развитие политических событий в феодальной Европе большое влияние, о котором умалчивают лишь из какой-то глупой стыдливости»[63]. В «стыдливости» ли дело?

Мыслители прошлого исходили из уверенности в том, что во всех перипетиях истории в ней оставалось нечто неизменное — человек. Историки охотно рядили своих современников в костюмы разных периодов, приписывая людям иных эпох собственные способы восприятия мира и реакции на социальное и природное окружение. Наука Нового времени приходит к противоположному выводу: человек изменчив, в частности изменчива его психика. Наука коллективная психология, добившаяся немалых успехов именно во Франции, как мы уже знаем, оказала на Февра и Блока значительное влияние. В истории чувств и образа мышления они видели свои «заповедные угодья» и увлеченно разрабатывали эти новые темы.

Теперь, кажется, никто не ставит под сомнение мысль о том, что проблемы социальной психологии имеют существенное значение для исторической науки. И вовсе не потому, что социально-психологический подход, как иногда представляют, помогает «оживить» прошлое и сделать рассказ о нем более занимательным. Не принимая в должной мере во внимание психологию людей, историк рискует впасть в «самый непростительный из всех грехов» — в грех анахронизма, приписав людям других времен и другой культуры, нежели та, к которой принадлежит сам историк, несвойственные им эмоциональные установки и нормы поведения. Общественное поведение — важнейшая категория социологии и социальной психологии, до того, по существу, не проникавшая в историческую науку. Homo sapiens пропускает через фильтры своего сознания весь мир, в котором живет и действует. Поскольку же мир этот исторически изменчив, то изменчиво и сознание людей. Оно детерминировано всем строем общества, его культурой, системой ценностей, религией, обычаями, господствующими нравственными нормами. Человек — член социальной группы, которая в значительной мере моделирует его сознание и определяет его поступки.

Рассматривая выше воззрения Февра, мы констатировали трудность, которую ему не удалось разрешить: почему и как изменяются ментальности? Блок, который изучал ментальности не в отрыве от социального строя, а в качестве его неотъемлемого аспекта,

предлагает ответ на этот вопрос. Сдвиги в общественных отношениях приводят к сдвигам и в сознании людей. Но это сознание — компонент социальных отношений и потому не только отражает их движение, но и воздействует на него. Ни перемены в технике, ни развитие классов и общественных групп, ни медленные и подспудные трансформации обычаев и права не происходят без участия мыслящих и чувствующих людей, поставленных в конкретные жизненные условия.

Но проблему сознания приходится понимать достаточно широко. Заблуждаются те историки и психологи, замечает Блок, которые обращают внимание только на «ясное сознание». «Читая иные книги по истории, можно подумать, будто человечество сплошь состояло из логически действующих людей, для которых в причинах их поступков не было ни малейшей тайны». Это совершенно ошибочное мнение, и «мы сильно исказили бы проблему причин в истории, если б всегда и везде сводили ее к проблеме осознанных мотивов»[64]. Историку нередко приходится сталкиваться с «представлениями, которые противятся всякой логике»[65].

Структура феодального общества, строй его экономики, вся сумма материальных условий жизни, включая и отношение людей Средних веков к природе, равно как и господство религии в духовной жизни, порождали, как показывает Блок, особое восприятие времени, а последнему соответствовали специфические формы коллективной памяти — исторические знания, эпос, обычное право. Противоречивость выражений даже в юридических документах, связанная с отмеченным выше билингвистическим дуализмом (латынь — универсальный язык письменности — противостояла множеству нефиксированных и текучих народных говоров), сугубая неточность и приблизительность счета, отсутствие стандартизированных мер, расплывчатость в определении времени — черты, резко отличающие средневековую цивилизацию от современной. Все они выражают особенности сознания людей феодальной эпохи.

Изучая религиозную жизнь средневекового общества, Блок, вопреки традициям старой историографии, не распространяется о господстве благочестия, якобы в равной мере владевшего сознанием всех верующих, независимо от их статуса или образованности. Такое представление, которое принимает в расчет лишь один ряд фактов и игнорирует наличие разных пластов религиозного сознания, явно одностороннее, поскольку оно игнорирует реальные различия в «духовной оснащенности». Блок же констатирует глубокую противоположность между официальным богословием и подлинными народными верованиями и суевериями, не имевшими ничего общего с христианской теологией или отдаленно с нею связанными. Такая постановка вопроса объясняется тем, что свое внимание исследователь обращает прежде всего не на доктрину,

подчас остававшуюся весьма далекой от жизни и недоступной пониманию «простецов», а на «направления мысли и чувства, влияние которых на социальное поведение было, по-видимому, особенно сильным»[66]. Внушаемый церковью страх перед адом — один из «великих социальных фактов того времени»[67]. Новейшие исследования (в частности, работы Жана Делюмо о «страхе на Западе» и о воспитании церковью в пастве чувства греховности) наглядно продемонстрировали плодотворность именно такого понимания духовной жизни феодальной эпохи.

Культурные идеалы и ценности неразрывно слиты в представлении Блока с социально-экономическими институтами. Идеалы порождаются общественной практикой, но одновременно они и оказывают на нее свое воздействие, тем самым включаясь в нее. Нормой поведения рыцаря была демонстративная щедрость, тогда как стяжание богатств и скопидомство презирались как признаки простолюдинов. «Щедрость натуры» феодала временами доходила до безудержного расточительства и уничтожения материальных ценностей.

В книге «Феодальное общество» Блок приводит яркие иллюстрации подобного поведения членов благородного сословия, которые «из самохвальства» сжигали свои конюшни вместе с дорогостоящими лошадьми, засевали поле серебряными монетами и топили кухню восковыми свечами. Такие экстравагантности, естественно, не были нормой, они поражали и современников, но они ценны для историка как крайние проявления психологии феодала, стремившегося утвердить свой престиж в глазах окружающих, утрируя требования рыцарской этики. Они проливают свет на человеческую личность, поставленную в исторически определенные условия, в силу которых оценка ее собратьями по классу имеет в ее же глазах бóльшую силу, чем собственная оценка (вернее, последняя целиком зависит от «общественного мнения»). Природа понятия чести — одна из «демаркационных линий между человеческими группами».

Конституирование общественного класса, пишет Блок, сопровождается формированием специфического классового самосознания. Поэтому историк не может пройти мимо проблем идеологии и социальной психологии[68].

Блок придает исключительное значение истории крестьянства. Но история сервов, по его убеждению, не может ограничиваться установлением их социально-экономического и юридического статуса и его трансформации, изучением их повинностей, материального положения, способов возделывания земли и т. д. Это также история определенного коллективного понятия, а именно — личной свободы и ее утраты. Изучение диалектики категорий свободы

и несвободы — важный ключ к пониманию социальной действительности Средних веков[69].

Общественные институты порождают стереотипы мышления и чувств. Вот пример «вездесущности вассальных чувств». Рыцарь выражает свое любовное влечение к прекрасной даме в понятиях, заимствованных из феодального словаря. И этот сдвиг значения — не чисто словесный: «Смешение любимого существа с сеньором соответствовало ориентации коллективной морали, присущей феодальному обществу»[70].

Сложность изучения психики людей прошлого заключалась прежде всего в неразработанности научной методики подобного исследования. Блок был чужд «импрессионистическому» подходу к истории и не разделял надежд тех историков, которые уповали на свою способность «вживаться» в эпоху, «проникнуться» мыслями и чувствами людей, канувших в Лету. История для него — ремесло, требующее точных и объективных приемов обработки материала источников[71]. По его убеждению, одним из эффективнейших средств постижения склада ума и мировидения людей Средних веков является анализ их языка. Человеческая мысль не оторвана от способов поведения людей, но органически входит в них и поэтому может быть обнаружена анализом исторической семантики.

Работая над письменными памятниками, историк имеет дело с языком, на котором писали и говорили люди исследуемого общества. Нет другого способа постичь их мир, помимо расшифровки тех знаковых систем, при посредстве которых они его выражали. Но ученый погружается в стихию исторической лексики не для того, чтобы бездумно следовать ей и оказаться у нее в плену. Он знает, что «появление слова — это всегда значительный факт, даже если сам предмет прежде уже существовал; он отмечает, что наступил решающий период осознания»[72]. Поэтому исследователь стремится вскрыть смысл, который вкладывали люди изучаемой эпохи в свои слова и формулы, и пытаться «исторгнуть у них сведения, которых они не собирались давать»[73].

В смене терминологии, в насыщении старых, по традиции переходящих из поколения в поколение слов и выражений новым смыслом отражаются изменения общественных институтов и «потрясения систем социальных ценностей»[74]. Как убедительно демонстрируют работы Блока, такие смысловые смещения, «семантические мутации», как правило, совершаются исподволь, незаметно для применяющего данный язык общества. Потому-то их исследование имеет огромное значение: терминологический анализ позволяет прикоснуться к «коллективному бессознательному», лишенному у Блока какой бы то ни было мистичности. Достаточно указать на то, что этот анализ дал ему возможность перейти от

формулировок litterati, в которых воплощались официально признанная мудрость и идеи высших слоев общества, к выявлению социально-психологических установок масс, лишенных возможности выразить свои настроения и взгляды непосредственно в письменных памятниках.

Впервые это «немотствующее большинство» средневекового общества заговорило собственным языком на страницах исторического исследования, подтвердив тем самым, что слова о «воскрешении» историком внутреннего мира людей прошлого не есть красивая, но малосодержательная метафора. Контакт с ними Блоку удалось установить благодаря новой методике изучения исторической семантики. Ученому дороги не одни только сознательно применявшиеся в Средние века понятия, отлившиеся в строгие и законченные формулировки, но и такие ненароком встречающиеся в источниках слова и выражения, которые «симптоматичны в силу своей наивности»[75].

Изучение коллективной психологии людей прошлого означает распространение принципа историзма и на сознание человека, который по природе своей является «великой переменной величиной»[76].

В результате применения разработанных им новых методов исследования Блоку удается нащупать в целом ряде случаев, как различные течения исторической жизни «сходятся мощным узлом в сознании людей»[77]. Но из этого не следует, что общество утрачивает свою материальность и превращается в продукт сознания людей и что человеческая мысль и чувства — единственная подлинная историческая действительность. История человеческого сознания отнюдь не оторвана от социального развития — напротив, как показывает сам же Блок, она непосредственно в него включается, представляя его существенную сторону, мимо которой исследователь не может проходить, ибо ничто в человеческой истории не минует сферы мыслей, представлений, эмоций и все получает от этой сферы определенную окраску. В доказательстве этой идеи — доказательстве не декларативно-умозрительном, но эмпирическом, основанном на изучении источников, — важнейшая заслуга Марка Блока.

Ныне, в начале 90-х годов, когда пишутся эти строки, не перестаешь удивляться тому, насколько Блок предвосхитил дальнейшее направление исторического знания, нащупав его наиболее острые «болевые точки» и самые актуальные проблемы современного антропологически ориентированного исторического исследования. Впрочем, что значит «предвосхитил»? Блок не предвосхитил, но во многом, и, возможно, в главном, предопределил это направление своими трудами. Проблематика множества работ историков, созданных начиная с 60-х годов и вплоть до настоящего времени, как бы в «свернутом» виде уже содержится в его книгах

и статьях. Современные историки ментальностей, «этнографические историки», представители исторической антропологии, как бы они себя ни квалифицировали, «вышли из его шинели». Не зная лично своего подлинного учителя, ушедшего из жизни прежде, чем они сделались историками, они как бы прошли курс обучения в его исследовательской лаборатории, мастерской в Страсбурге, а затем в Сорбонне, — в той самой Сорбонне, имя которой при жизни Блока служило символом рутины и застоя мысли и которую он в конечном счете, уже после безвременной героической смерти, взорвал своими новаторскими, пролагающими новые пути творениями.

Для того чтобы понять место Марка Блока во французской и мировой историографии[78], недостаточно изучить его книги и статьи. Сам Блок видел свою задачу не только в том, чтобы создать те или иные конкретные исследования, сколь бы важным проблемам ни были они посвящены, и вести преподавательскую работу, — главный «стратегический» смысл своей научной деятельности он усматривал в преобразовании исторической науки, в обновлении ее проблематики и методов. Сознавая глубокое неблагополучие в состоянии современной ему историографии, он ставит перед собой задачу сломать устаревшие традиции и открыть перед ней новые перспективы. Основание им вместе с Февром журнала «Анналы экономической и социальной истории» создало возможность осуществлять эту задачу более целеустремленно и эффективно. Друзья и единомышленники общими силами издавали этот журнал вплоть до начала второй мировой войны.

«Анналы» с самого начала их публикации не были одним из многих исторических журналов, выходивших на Западе. Они сделались центром интеллектуального сплочения тех научных сил, которые разделяли намерения Блока и Февра обновить и перестроить историческую науку. Преобразование исторического знания, намеченное еще в самом начале столетия Анри Берром и Франсуа Симианом и осуществляемое на практике Февром и Блоком, было направлено на преодоление разобщенности социальных наук и науки истории, равно как и на объединение всех отраслей истории вокруг общей цели. Из частной гуманитарной дисциплины, одной из многих, занимающихся человеком, историческому знанию, по замыслу этих двух ученых, надлежит превратиться во всеобъемлющую науку об общественном человеке. Для этого историки должны сотрудничать с географами и экономистами, социологами, этнологами и психологами, искусствоведами, лингвистами и историками литературы, историками науки и техники и статистиками. Необходимо изучать историю человека с самых разных точек зрения, но прежде всего, по мысли Блока, с

точки зрения экономической и социальной, с тем чтобы получить *широкий синтез.*

Редакторам «Анналов» виделась история, которая не числилась бы по разряду «изящной словесности» (belles lettres), а могла бы по праву называться наукой (science)[79]. Уже при зарождении журнала они выразили намерение бороться «против разграничений и замкнутости, которые разделяют, искажают, изолируют историю», обособляя отдельные периоды и специальные исторические дисциплины[80]. «Анналы» — любимое детище Блока и Февра, трибуна, с которой их голоса были слышны особенно отчетливо. Поддерживая в историографии все новое, отвечавшее их взглядам на историческое ремесло, редакторы «Анналов» резко критиковали *традиционную «историзирующую историографию»* за отсутствие свежих идей, рутинность в подходе к материалу. Скрупулезный историк, враг схематизма и голого социологизирования, Блок настаивал на том, чтобы историческая наука выдвигала актуальные проблемы. «Чем больше проблемы будут господствовать над фактом, тем больше наши исследования приблизятся к тому, что является в социальных науках подлинной задачей истории»[81].

Понимание того, что историк, даже изучающий отдаленное прошлое, тесно связан с современностью, было причиной того, что Блок никогда не оставался в стороне от общественной жизни. Он активно сочувствовал Народному фронту в 1936—1938 гг., настаивая и в это время, и позднее на необходимости реформы высшего образования во Франции. Сохранившиеся от этих лет письма Блока свидетельствуют о попытках его и Февра установить научное сотрудничество с историками других стран, — им была чужда тенденция замкнуться в мирке национальной историографии. Республиканец, не чуждый идеям социализма, Блок решительно осуждал политику невмешательства в гражданскую войну в Испании и неизменно стоял на антифашистских позициях.

Осенью 1939 года исследовательская и педагогическая деятельность Блока была прервана. Началась война. Уже в августе он был вновь мобилизован в армию. Вместе с нею этот «самый старый капитан во французской армии», как он себя называл, переживает разгром 1940 г. и дюнкеркскую эвакуацию на Британские острова. Свое отношение к этим трагическим событиям Блок выразил в книге «Странное поражение»[82]. Не ограничиваясь критикой военных руководителей Франции («командование стариков»), которые не поняли отличия второй мировой войны от предшествовавшей и продемонстрировали свою неспособность организовать отпор гитлеровскому вторжению, Блок ищет в этой книге более глубокие источники краха Третьей республики и под-

вергает «экзамену совесть француза». Он клеймит классовый эгоизм французской буржуазии и представителя ее интересов — правительство «мюнхенцев», которое отказалось честно определить цели войны.

Причины трагедии, свидетелем и участником которой он стал, Блок анализировал преимущественно в интеллектуальном и психологическом аспектах. С болью писал он: «Я принадлежу к поколению с нечистой совестью... Пусть дети наши простят нам кровь на наших руках!» В будущей Франции, когда она возродится, геронтократию должна сменить республика молодых. Но для этого новому поколению необходимо извлечь все уроки из прошлого и избежать ошибок отцов. Ныне (в 1940 г.), пишет Блок, французы *находятся в отвратительном положении: судьба родины перестала* зависеть от них самих, и им приходится уповать на военные успехи своих союзников. Но Блок верит, что возрождение Франции лишь откладывается. Это возрождение немыслимо без самопожертвования, подлинная национальная независимость может быть завоевана только самими французами.

Мысли Блока о необходимости коренной реформы народного образования, в которой он видел одно из условий обновления моральной атмосферы во Франции, оказались удивительно злободневными четверть века спустя, когда страну потрясли мощные выступления студенческой молодежи. Плоть от плоти академической элиты, Блок безусловно не принадлежал к тем университетским «мандаринам», на которых обрушили свой гнев мятежники Сорбонны в 1968 г. Достаточно вспомнить одну из его излюбленных формул: «Нет ничего худшего для педагога, чем учить словом, а не делом».

«Апология истории, или Ремесло историка», книга, над которой Блок работал в 1941—1942 гг., несет на себе отпечаток того критического момента в истории Франции и мира. По собственному его признанию, книга возникла как «противоядие», в котором «среди ужасных страданий и тревог, личных и общественных», он пытался «найти немного душевного спокойствия». Обращаясь к Февру, он замечал: «Долгое время мы вместе боролись за то, чтобы история была более широкой и гуманной. Теперь, когда я это пишу, наше общее дело подвергается многим опасностям. Не по нашей вине. Мы — временно побежденные несправедливой судьбой. Все же, я уверен, настанет день, когда наше сотрудничество сможет полностью возобновиться, как в прошлом, открыто и, как в прошлом, свободно»[83].

Но «Апология истории» — не попытка укрыться в трудную годину от бедствий, нависших над историком и его страной. В своей книге Блок видел средство борьбы за идеи, которые он отстаивал на протяжении всей жизни. Проблема оправданности истории —

это проблема всей современной цивилизации, оказавшейся под угрозой гибели в результате вспышки гитлеровского варварства и неготовности западных демократий вовремя обуздать его.

Два вопроса поставлены перед историком. Один — ребенком, собственным сыном: «Папа, объясни мне, зачем нужна история?» Другой — французским офицером в день вступления немцев в Париж: «Надо ли думать, что история нас обманула?» Блоку не удалось завершить книгу, но ответ на эти вопросы он все же дал. Ученый ответил не только своей последней рукописью, но и самою жизнью.

«Апология истории», имеющая характерное альтернативное название «Ремесло историка» (она, к сожалению, не была завершена и несет на себе следы черновой рукописи[84]), создавалась ученым, отчетливо осознававшим, что наука истории, которая исследует глубинные процессы экономической, социальной и духовной жизни, нуждается в новом понятийном аппарате и в качественно иной методике анализа источников. В свете сдвигов в понимании ремесла историка, происходивших в первой половине нашего столетия, потребны более разнообразные и сложные, даже изощренные способы изучения материала. Во главу угла поставлена проблема обобщения, синтеза частных результатов, получаемых отдельными узкоспециализированными отраслями знания об обществе и человеке. В этом подходе Блока, как и Февра, воодушевляли труды Анри Берра и его «Журнал исторического синтеза» («Revue de Synthèse Historique»).

По убеждению Блока, настало время заменить «Введение» Ланглуа и Сеньобоса, отражающее принципы эрудитской историографии, ориентированной на «историческую критику текстов», принципиально новым изложением основ исторической науки и сформулировать более современный и глубокий взгляд на историю. Ибо, «состарившись, прозябая в эмбриональной форме повествования, долго перегруженная вымыслами, еще дольше прикованная к событиям, наиболее непосредственно доступным, как серьезное аналитическое занятие история еще совсем молода. Она силится теперь проникнуть глубже лежащих на поверхности фактов; отдав в прошлом дань соблазнам легенды или риторики, она хочет отказаться от отравы, ныне особенно опасной, — от рутины учености и от эмпиризма в обличье здравого смысла. В некоторых важных проблемах своего метода она пока еще только начинает что-то нащупывать»[85]. В высшей степени многозначительное утверждение! Позитивисты конца XIX и первой половины XX века видели в истории «точную науку», способную открывать законы,— *Блок же утверждает, что научные глубины истории еще даже не нащупаны.*

Констатируя устарелость *традиционной историографии и заявляя* о разрыве с наивным и бездумным подходом к задачам исторического исследования, Блок вместе с тем отнюдь не был склонен примкнуть к тем ученым Запада, которые впали в противоположную *крайность — крайность иррационализма и субъективизма* или вообще отрицали возможность исторического познания, к тем, кто вслед за В. Дильтеем провозглашал, что единственный способ постижения прошлого — это «симпатизирующее понимание» или «воображение», достигаемое в результате мысленного «вживания», психологического «проникновения» в «дух эпохи»; ему были вполне чужды утверждения, что все конструкции историков абсолютно релятивны и произвольны, поскольку отражают не столько прошлую реальность, сколько состояние мысли современного историка. «Любая история есть современная история» (Б. Кроче), «Писаная история — акт веры» (Ч. Бирд), «Всяк сам себе историк» (К. Беккер) — к таким неутешительным заключениям пришли виднейшие представители историографии периода ее острого кризиса, когда они столкнулись с реальными проблемами и сложностями исторического познания.

Блок был далек от подобной методологической паники. Сопоставим с этими пессимистическими выводами ход его рассуждений, *и мы убедимся, с какой спокойной уверенностью смотрит* французский историк на возможности исторического познания. Для него критика традиционной историографии означает не отказ от изучения исторической действительности, а более углубленное проникновение в прошлое и расширение перспективы, в которой оно исследуется. История познаваема, но для того, чтобы вскрыть развитие, осмыслить особенности каждого из ее периодов и преодолеть односторонность взгляда на нее, необходимо усовершенствовать научную методику, сделать более тонкими и эффективными орудия, с помощью которых это познание только и мыслимо.

Нужно и нечто большее — изменение самих умственных установок историков. Конфликт между старым и новым направлениями в историографии, отразившийся в «Апологии истории», — это конфликт двух стилей мышления: мышления фактографа, копирующего документ, исторический текст, старающегося описывать события, не углубляясь в порождавший их скрытый механизм, и мышления синтетического, проблемного, социологического. «Мыслить проблемами!» — девиз Блока и Февра. Впоследствии этот конфликт примет вид формулы: «l'histoire-problème» («история-проблема») contra «l'histoire-récit» («история-рассказ»). Но и здесь разумная, *реалистическая позиция* основателя журнала «Анналы» была подменена установкой, по сути дела, нигилистической по отношению к истории, понимаемой как повествование о делах человеческих.

Рассмотрению упомянутых сейчас проблем и посвящена последняя, к несчастью, незавершенная книга Марка Блока.

Некоторое время после поражения Блоку еще удавалось вести преподавательскую работу. Он читал лекции в Страсбургском университете, переведенном в Клермон-Ферран, а затем в Монпелье. Но работать в оккупированной Франции как историку и профессору у него не было возможности. Он получил приглашение переселиться в Алжир или в Соединенные Штаты и тем самым избавиться от преследований, угрожавших ему как представителю «неарийской расы» и со стороны нацистов, и со стороны их прислужников в Виши («Я — еврей, — писал Блок, — но не вижу в этом причины ни для гордыни, ни для стыда и отстаиваю свое происхождение лишь в одном случае: перед лицом антисемита»)[86]. Его библиотеку в Париже разграбили немцы. О возвращении в Сорбонну не могло быть и речи. Он был вынужден отказаться от участия в редактировании «Анналов», выходивших в период оккупации нерегулярно, в виде редактируемых Февром сборников («Mélanges d'Histoire Sociale»), однако продолжал печататься под псевдонимом М. Фужер[87].

Идея эмиграции вскоре была Блоком отвергнута. Он избрал для себя иной путь, единственно возможный, по его убеждению, в момент национального унижения родины. Связь с жизнью, с современностью всегда оставалась характернейшей чертой этого специалиста по истории далекого Средневековья. То не был интерес бесстрастного стороннего наблюдателя, — Блок, переживший трагедию Франции как свою личную трагедию, не мог не вмешаться в ход событий и не принять в них непосредственного и самого активного участия. Натура борца, ранее проявлявшаяся в нем в кипучей деятельности, направленной на преобразование исторической науки, теперь искала себе иного выхода, наиболее адекватного для исключительного момента истории. В записной книжке Блок выписывает слова Мишле: «Я верю в будущее, потому что я сам его творю»[88].

Наблюдая хладнокровие капитана Блока во время бомбардировки, один молодой офицер сказал ему: «Существуют профессиональные военные, которые никогда не станут воинами, и есть штатские люди — воины по натуре; вот вы — воин». Блок не возражал против подобной оценки. «Вопреки обычному предрассудку, — писал он, — привычка к научным поискам вовсе не так уж неблагоприятна для того, чтобы спокойно принять пари с судьбой». И Блок бросил ей вызов.

Уже в Клермон-Ферране и Монпелье он устанавливает контакты с первыми группами борцов за свободу и вступает в ряды движения Сопротивления. С 1943 г. он полностью отдается борьбе с нацистскими оккупантами и становится одним из руководителей

подпольного движения патриотов на своей родине — в Лионе, в качестве члена региональной Директории Сопротивления. «Арпажон», «Шеврез», «Нарбонн», «Бланшар» — под этими кличками смело действовал немолодой и не очень физически здоровый человек, отец шестерых детей, ставший бойцом подпольной освободительной армии. Товарищи по борьбе не знали его гражданской профессии, но они восхищались мужеством, методичностью и организованностью этого невысокого подвижного человека, глаза которого лукаво поблескивали сквозь большие очки. И в этот период Блок не оставляет пера. На выставке, посвященной его памяти в парижской Школе высших исследований в области социальных наук (май 1979 г.), среди других документов были представлены сочинения Блока — борца Сопротивления: сатирическая поэма, высмеивавшая неудачливого генерала, памфлет «Доктор Геббельс анализирует психологию немецкого народа».

В марте 1944 г. Блока схватили гестаповцы. Он стойко выдержал жестокие пытки, не раскрыв ни имен, ни явок[89]. 16 июня он был расстрелян недалеко от Лиона вместе с группой патриотов. Последние его слова были: «Да здравствует Франция!»

Завещание Марка Блока, датированное 18 марта 1941 г., завершается так: «Я умираю, как и жил, добрым французом». На могильном камне он просил вырезать: «Dilexit veritatem» («Он любил истину»)[90].

Нам не дано знать непосредственных причин, побудивших Марка Блока составить завещание, — общая ситуация в оккупированной Франции в 1941 г. достаточно к этому располагала. Дата, которой оно помечено, приблизительно совпадает с временем начала работы над «Апологией истории». Перед нами — два завещания Блока: личное и научное.

В заключение очерка об основоположниках «Новой исторической науки» хотелось бы возвратиться к сопоставлению исследовательских методов Люсьена Февра и Марка Блока. Объединяемые пафосом обновления исторического знания и борьбой против тех направлений в историографии, которые им были чужды и которые они критиковали за косность, резко противопоставляя им свое понимание профессии историка, эти ученые были вместе с тем очень разные. В их трудах воплотились два неодинаковых подхода к изучению и пониманию истории. Поэтому неодинаковой была и степень влияния Блока и Февра на дальнейшее развитие Школы «Анналов». Этим двум подходам соответствуют два несхожих истолкования понятия культуры.

Отношение выдающейся индивидуальности к истории — такова профилирующая тема работ Февра. Культура, с его точки зре-

ния, представляет собой творческий процесс, в котором участвуют поэты, писатели, мыслители, религиозные деятели, реформаторы, и в их сочинениях находит свое наиболее полное и эксплицитное выражение процесс цивилизации. Эволюционируя, цивилизация поднимается на новую качественную ступень. Конечно, Февр был в достаточной мере релятивистом, для того чтобы понимать, что цивилизации неверно сравнивать по их «качеству». Но вместе с тем, противопоставляя «алогичную», или «пралогичную», ментальность людей предшествовавшей Ренессансу эпохи рационалистической и логичной ментальности людей Нового времени, он, мне кажется, не был вполне свободен от понимания процесса цивилизации как прогрессивного восхождения от низших форм к высшим.

Исходя из анализа сознания творческой элиты, Февр на этом основании судил о ментальности общества, взятого в целом. Между тем Блок четко осознавал различия в ментальностях разных социальных слоев и групп. Наряду с мыслительными установками, которые так или иначе разделяют все члены общества в данный период, и «духовной вооруженностью», присущей этой эпохе, он отмечал немаловажные особенности сознания крестьян и бюргеров, светских аристократов и духовенства, интеллектуалов и купцов. Изучение духовной жизни Блок теснейшим образом увязывал с исследованием социальных структур, неотъемлемым компонентом которых эти ментальности были.

В противоположность «цивилизационному» подходу Февра социологический подход Блока диктует необходимость анализа различных явлений, принадлежавших одной эпохе, в их взаимных связях и обусловленности. Энергичный поборник разумного компаративизма, который дает возможность выявлять как общее, так и особенное, Блок чужд каких-либо оценочных суждений. Поэтому им не фетишизируется понятие «эволюция». В заметке о тексте «Апологии истории», изданной им после трагической гибели друга, Февр не без некоторого удивления писал: «Если не ошибаюсь, во всей книге ни разу не произнесено слово „эволюция"»[91]. Он ошибался: слово «эволюция» изредка можно встретить в этой книге, как и в других работах Блока. Но то, что Февр ощутил подобный пробел в рукописи «Апологии истории», кажется мне, весьма симптоматично для понимания его собственного способа мышления.

Эволюцию оба ученых понимали неодинаково. Для Февра, как уже отмечено, она представляла некое саморазвитие культуры или цивилизации (во французском языке, в отличие от русского или немецкого, это, собственно, синонимы). Для Блока же эволюция — не более чем научная абстракция, которой он не был склонен придавать ценностного значения. Ибо понятие «культура» Блок интерпретирует скорее в антропологическом или этнологическом смысле — это образ жизни и мышления людей данной со-

циальной общности, неотчленяемый компонент социальной системы. Будучи понимаема таким образом, культура не ограничивается суммой индивидуальных творений великих людей, ибо нравы, обычаи, верования, привычки сознания, способы мировосприятия, картина мира, запечатленная во всех созданиях человека, и прежде всего в языке, — все это выражает духовную жизнь людей и должно быть изучено как для ее постижения, так и для уяснения способа функционирования общества.

Итак, если оба ученых настаивали на том, что историческая наука должна быть наукой об изменениях, наукой о человеке, то для Блока человек в качестве предмета исследования — это человек в обществе, для Февра же — человек в цивилизации[92].

Социологический или историко-антропологический подход и подход цивилизационный, «элитарный» не исключают один другого — они просто-напросто разные. Человеческая действительность столь богата и неисчерпаема, что требует различных интерпретаций[93], и чем больше подходов применяет историческая наука, тем более многогранной делается картина истории.

По какому же из намеченных Февром и Блоком путей пошла «Новая историческая наука»? Вопрос далеко не праздный. Ответ на него в развернутой форме можно будет дать лишь в конце нашего исследования развития Школы «Анналов». Но кое-что кажется необходимым сказать уже здесь.

Прежде всего показательно то, что преемник Февра на его постах главы редакции «Анналов» и руководителя VI Секции Школы высших исследований Фернан Бродель, воздавая должное обоим основоположникам «Новой исторической науки», вместе с тем явно и настойчиво выделяет Февра как вдохновителя этого направления. Объяснимо ли это одними только обстоятельствами жизненной и творческой биографии Броделя, тем, что он лично был связан с Февром, им был выдвинут и работал по истории того же XVI века, который так привлекал научные интересы его старшего друга и наставника? Думаю, причина глубже. Броделю была чужда методология Блока, как и многих из тех историков, которые пришли в науку в послевоенный период и которые во многом и главном разделяли взгляды именно Блока. И в роли главы французской исторической школы, роли, перешедшей к нему по наследству от Февра, Бродель, писавший о «материальной цивилизации» эпохи капитализма, едва ли поощрял тот вид истории, которую практиковал Марк Блок.

Между тем интерпретация истории ментальностей современными историками ведется преимущественно в том ключе, в каком ее понимал Блок. В самом деле, Февр мечтал о создании истории эмоций: истории радости, смеха, страха, жестокости, жалости, любви, отношения к смерти и т. п. Существенность подобных ис-

следований не внушает ни малейших сомнений, и они ныне широко проводятся. Однако предложенная Февром формулировка задачи историков ментальностей кажется спорной. Человеческие эмоции исторически изменчивы, и тем не менее едва ли существует и может существовать самодовлеющая история какой-либо из эмоций. Они представляют собой, подчеркнем это, неотчуждаемые аспекты общественной жизни и могут быть верно поняты только в ее недрах, в ее общем контексте, в качестве компонента социальной системы.

Современное историко-культурное исследование видит свою задачу не в разработке автономной истории ментальностей, а в постижении характера и функции ментальностей в совокупном движении исторической жизни. Все аспекты ментальностей, которые историки могут обнаружить — в сотрудничестве с лингвистами, демографами, психологами, историками литературы и искусства, фольклористами и этнологами или пользуясь их методами, оставаясь, однако, при этом на почве исторической науки, — образуют в каждую данную эпоху некую целостность, сложную и противоречивую картину мира, и на реконструкцию разных картин мира в разных цивилизациях и в разные периоды истории и направляются усилия современных историков. Этот подход ведет свое начало от Марка Блока, от социологического взгляда на историю человека.

Само собою разумеется, «Новая историческая наука» далеко ушла ныне и от Блока, при котором изучение ментальностей лишь намечалось. Но главный принцип Блока-историка: «тотальная» социальная история — остается принципом, которым руководствуются многие виднейшие ее представители. Однако такие историки, как Альфонс Дюпрон, Филипп Арьес, Жан Делюмо, Мишель Фуко (философ и историк), труды которых (при всех различиях между ними) ориентированы преимущественно на исследование аффективной жизни людей прошлого, скорее примыкают к «линии Февра», нежели к «линии Блока».

В литературе было высказано суждение о том, что правильнее было бы говорить не об одной Школе «Анналов», а о двух — школе Марка Блока и школе Люсьена Февра[94]. Это утверждение внушает сомнения — слишком многое объединяло обоих ученых, посвятивших свою жизнь обновлению исторической науки. Но неправильно было бы и недооценивать существенные различия в принципиальных установках и методах Февра и Блока, в самом стиле мышления этих двух крупнейших историков XX века.

ЧАСТЬ II

Судьбы наследия Февра и Блока

ГЛАВА 3

«Геоистория» и экономический материализм: Фернан Бродель

Собственно, следующую главу я намеревался назвать: «Почему в книге о «Новой исторической науке» нет раздела о Фернане Броделе?» Но объяснение этого красноречивого отсутствия крупнейшего французского историка, признанного преемника Февра, руководителя (начиная с 1957 г.) журнала «Анналы» и VI Секции Практической Школы высших исследований, само вырастет, как я подозреваю, в самостоятельный раздел.

Тем не менее предварительно это объяснение можно дать в нескольких фразах.

Напомню, что проблема, которой посвящено мое исследование, не Школа «Анналов» как таковая — это тема для одиночки-историка неподъемная, — но более ограниченная: изучение опыта «Новой исторической науки» в области истории культуры и ментальностей, преимущественно в медиевистике, и выяснение в этой связи возможностей для достижения синтеза в истории. Это направление, созданное Марком Блоком и Люсьеном Февром, не получило продолжения в трудах Броделя. Он предпочел иную проблематику, свои пути и методы изучения истории — «геоисторию», структурализм, историко-экономическое исследование. По следам *Броделя пошла часть историков группы «Анналов». Они выдвинули* новую методологию, свои подходы к пониманию профессии историка.

Научная и организаторская работа Броделя ознаменовала целый этап в развитии французской исторической науки. И хотя Бродель был далек от изучения истории культуры, он наложил

столь сильный отпечаток на современную западную историографию, что под пером некоторых ее видных представителей и проблема ментальностей стала выступать в несколько ином свете.

Книга «Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» — труд Фернана Броделя, который обеспечил ему ведущее место в послевоенной историографии, — была написана частично перед началом второй мировой войны, но главным образом во время ее. Оказавшись после поражения Франции в немецком плену, сравнительно молодой ученый (Бродель родился в 1902 г.), лишенный в немецком лагере собранных им материалов, по памяти писал свою книгу, отдельными тетрадями отсылая ее Февру. Этот том, защищенный в Сорбонне в качестве докторской диссертации в 1947 г., появился в печати двумя годами позднее. В 1966 г. было опубликовано второе, расширенное до объема двух томов и частично переработанное издание[1].

По признанию самого Броделя, книга была первоначально, в 30-е годы, задумана как вполне традиционное исследование политики Филиппа II в Средиземноморье, но затем, после определенных размышлений и не без влияния Февра, замысел ее существенно изменился. Не испанский король и его политика, но страны и народы Средиземноморья, их жизнь, связи и прежде всего экономика и материальная цивилизация выступили на первый план.

Можно провести известную параллель между замыслом Броделя и замыслом одного из историков, которых он особенно почитал, — Анри Пиренна. (Между прочим, обстоятельства, в которых работал Бродель во время второй мировой войны, такие же, в каких во время первой мировой войны, тоже в немецком лагере для военнопленных, писал свою «Историю Европы» Анри Пиренн.) Подобно тому как Пиренн исследовал воздействие на европейскую торговлю и города арабской экспансии в Средиземноморье, которая в начале Средних веков прервала давние коммерческие связи между Западом и Востоком, так и Бродель обращается к изучению истории Средиземноморья в XVI столетии, когда его экономическое и религиозно-культурное единство было нарушено турецкими завоеваниями.

Автор — неутомимый труженик, искатель архивных материалов, работавший в хранилищах документов многих стран и городов. Книга опирается на изученный Броделем широкий круг неопубликованных источников, впервые введенных им в научный оборот.

Однако при всей своей научной фундированности книга не лишена поэтичности. Великолепный стилист, Бродель создает своего рода поэму, воспевающую вечное Средиземноморье. Предисловие

к первому изданию и начинается с объяснения в любви к Средиземноморью, которое под пером автора оживает, обретая «характер», «лицо», «биографию» и «судьбу».

Но какова же проблема, изучаемая Броделем? Подъем и упадок средиземноморского ареала на протяжении «длительного XVI столетия», изучаемые, по выражению автора, «в комплексной тотальности».

Эта «тотальность» исследована в трех планах и, соответственно, в трех обширных разделах монографии. Каждый уровень исторической действительности, согласно мысли Броделя, имеет собственные ритм и время, свою специфическую длительность, и, исходя из характерных для данного уровня временных ритмов, Бродель организует собранный им огромный фактический материал.

Первая часть — «Роль среды», географического окружения человека, который взаимодействует с природой. В этой части предпринят анализ физических условий жизни: перед читателем проходит богатейшая панорама многоликих пейзажей Средиземноморья, горы, плато, равнины, на которых местные жители занимаются земледелием и скотоводством, море, острова, береговая линия; климатические зоны, смены времен года. После этого весьма детализированного географического вступления идет описание морских и сухопутных путей, мореплавания, положения городов. На этом уровне ход истории почти незаметен, перемены предельно медленны и ускользают от человеческого взора. Это скорее история постоянных повторений, вечно возвращающихся и возобновляющихся циклов, «история без времени», история стабильных, квазинеподвижных «структур». Природная среда, всесторонне обрисованная в первой части исследования, не остается лишь фоном, на котором будет затем показана жизнь людей средиземноморского ареала, — естественно-географическая «структура» сама выступает в книге Броделя в качестве своего рода исторического персонажа.

В поле зрения Броделя во второй части книги, озаглавленной «Коллективные судьбы и общие тенденции», — «социальные структуры», т. е. общество и экономика Средиземноморья в XVI веке: численный состав, плотность, размещение и движение населения, системы коммуникаций и циркулирование корреспонденции, земледелие, ремесла, торговля, денежное обращение, цены (не забудем, что XVI век в Европе ознаменовался «революцией цен» в результате притока огромного количества драгоценных металлов из Нового света); далее следует характеристика средиземноморских империй, испанской и турецкой, их людских и материальных ресурсов, цивилизаций и взаимодействия между цивилизациями, их экспансия, формы войны, включая пиратство.

Время на этом уровне протекает хотя и медленно, но ощутимо, ибо «структура», характеризующаяся «временем большой длительности» (la longue durée), сочетается здесь, «вступает в диалог» с «конъюнктурой», временем быстрым, кратким (le temps court)[2]. Эти конъюнктуры менялись на протяжении «долгого» XVI столетия, охватывающего, по сути дела, два столетия — начиная со второй половины XV века и кончая первой половиной XVII века.

Нетрудно заметить в этой части диспропорции в освещении разных сторон того, что Бродель именует «социальной историей». Собственно социальная структура изучена суммарно; например, о крестьянстве, составлявшем подавляющее большинство населения региона, сказано немногое и всего на нескольких страницах. Формы ведения войн занимают автора, пожалуй, в большей мере, нежели характеристика цивилизации. Материально-экономическая сторона жизни преобладает в изложении в этой части монографии. Но при рассмотрении экономики преимущественное значение придается торговле и потреблению, а не производству; городское хозяйство явно доминирует над сельским. Здесь опять-таки невольно вспоминается Анри Пиренн.

Часть третья — «События, политика и народ» — как бы возвращает нас к традиционному пониманию истории, к истории «по мерке индивидуального человека». Событийная история рисует одни только поверхностные потрясения, это, по словам Броделя, «эпидерма истории»[3], история быстрых, внезапных, нервных колебаний, пена, порождаемая мощным и зачастую беззвучным движением главных массивов. Это лишь ярко вспыхивающие и быстро угасающие искры, «мелькающие светлячки». По его оценке, политическая история — «опасный вид истории», вводящий нас в заблуждение относительно подлинных исторических процессов, ускользающих от доверчивых историков.

Итак, история рассечена на различные планы, в соответствии с присущими каждому плану собственными временны́ми ритмами. Бродель спешит оговориться: история едина, и выделение разных уровней есть лишь способ организации и преподнесения материала[4], однако применение идеи множественности временны́х ритмов, по его убеждению, ведет к созданию особого рода истории — «тотальной истории». «Тотальная история» охватывает, по замыслу исследователя, все аспекты исторической действительности, от природных до культурных. Но поскольку разные аспекты жизни людей подчиняются разному течению времени, их надлежит исследовать в трех разных «регистрах», на трех уровнях, выражающих три разные концепции времени, — время природно-географическое, время социальное и время индивидуальное. Тотальная история — это «многоголосная песнь», и в действительности существу-

ют не три, но дюжины временны́х ритмов[5]. В качестве упомянутых трех «регистров» выделены лишь главные, профилирующие типы темпоральности.

Связи между намеченными Броделем уровнями сложны и, по его словам, неоднозначны. Тем не менее они определенным образом соподчинены. Как же соотнесены между собой событийный уровень исторической жизни, уровень, на котором действуют люди, индивиды, и структурные уровни экологии и экономики? В перспективе анализа этих мощных структур, обладающих огромными длительностями и превращающими историю в как бы недвижимый массив, роль, которую Бродель отводит индивидуальному событию, становится в высшей степени скромной. Это, по его словам, всего только носимые океаном истории обломки кораблекрушения, эфемерная блестящая поверхность. И это по-своему вполне логично. Определяющие тенденции истории обнаруживаются исследователем не на «человеческом уровне», а в глубинах суперындивидуальных природно-географических и материально-экономических структур. На фоне этих структур, разворачивающихся с эпической медленностью, *люди как бы теряются; их деятельность* предопределена макропроцессами.

Но в таком случае, что же остается от человеческой свободы? Что означала свобода в Испании XVI века? Какой степенью свободы обладали Филипп II или Дон Хуан Австрийский? — задает себе вопрос Бродель и отвечает: «Любая из этих так называемых свобод напоминает мне островок, почти тюрьму»[6]. Не отрицается ли тем самым всякая свобода индивидуальной активности в истории? Человек действия — это тот, кто осознал свои ограничения и выбрал одну из оставшихся возможностей, говорит Бродель, это тот, кто способен извлечь пользу из неизбежного. Все попытки идти против преобладающего течения, глубокого смысла истории заранее обречены на провал. История индивидов с ее быстрыми нервными ритмами — эфемерна. «Поэтому, когда я думаю об индивиде, — продолжает Бродель, — он всегда видится мне плененным судьбой, на которую он не в состоянии воздействовать». В истории в конечном итоге неизменно побеждает длительность. Свобода индивида ограничена, роль случая ничтожна. «По своему темпераменту я — «структуралист», события и даже краткосрочные конъюнктуры мало меня привлекают...» — таким признанием завершает он свою книгу[7]. Не правильно ли заключить, что Броделя привлекает история без людей?

При чтении этих строк невольно вспоминаются знаменитые слова «Свобода — это осознанная необходимость». Далекий от марксизма Бродель изучал «Капитал» и другие труды Маркса и многократно сочувственно на них ссылался. Но из известного те-

зиса Маркса, гласящего, что человек одновременно и автор и актер разыгрываемой в истории драмы[8], он извлек, как кажется, лишь последнюю половину: по Броделю, человек — не более чем актер, выполняющий роль, которая предписана ему не им сочиненным сценарием. Приходят на ум рассуждения об истории Льва Толстого, противопоставляющего мудрого квиетиста Кутузова Наполеону, который мнит себя творцом истории, а на самом деле смахивает на ребенка, дергающего шнурок в карете, воображая, будто управляет ее движением. Но философско-исторические экстравагантности скорее на месте в «Войне и мире», нежели в специальном академическом исследовании. Признаюсь, экономико-географический детерминизм Броделя — лидера «Новой исторической науки», преемника Февра, повергает меня в недоумение.

Впрочем, нет оснований удивляться. Ближе к концу жизни (он скончался в 1985 г.) Бродель однажды дал объяснение своей склонности придавать значение преимущественно лишь таким аспектам истории, которые далеки от события и индивида с их кратким временем. Причина, по словам Броделя, коренится в его собственном жизненном опыте. По его признанию, его ви́дение истории окончательно определилось во время пребывания в немецком плену, — это понимание истории было «единственно возможной жизненной реакцией на то трагическое время». Нужно было отвергнуть все происходившие вокруг события. «Долой событие, особенно тягостное! — пишет Бродель. — Мне нужно было верить, что история, что судьбы человечества свершаются на значительно более глубоком уровне...» «В невообразимой дали и от нас, и от наших повседневных бед творилась история, верша свой неторопливый оборот, такой же неторопливый, как та древняя жизнь Средиземноморья, чью неизменность и своего рода величавую неподвижность я столь часто ощущал. Вот так и я пришел к сознательным поискам наиболее глубинного исторического языка...»[9].

Событийная история, описывающая поступки людей, драматична, тогда как история структур, медленных и неторопливых ритмов, огромных временны́х протяженностей обычно лишена резких срывов и катастроф. Бродель предпочитает отказаться от изучения истории людей с их кратким временем; это «время по мерке индивида, время повседневности, время наших иллюзий и озарений, — время хроникера и журналиста». «Социальная история страшится события, и не без оснований, ведь короткое время — наиболее капризное и обманчивое из всех форм времени»[10]. Отказ от событийного времени в пользу «недвижимой» или «квазинеподвижной истории» — таков способ Броделя—историка и человека уйти, избавиться от тягостей жизни... Такова, если ему верить, психологическая основа его «геоистории» и теории «долгого времени».

Но сомнения и возражения при чтении «Средиземноморья» вызывает не только негибкий, жесткий и всеохватывающий детерминизм, своего рода «географический редукционизм».

Сорок с лишним лет тому назад «Средиземноморье» прославило Броделя как выдающегося новатора, существенно обогатившего и обновившего историческую науку. Его горячо поддержали мэтры французской историографии Люсьен Февр и Эрнест Лабрусс, не пожалевшие для книги и автора высочайших похвал. Февр назвал эту книгу образцовым историческим исследованием нового типа. «Сломаны самые старые и самые почтенные традиции; хронологический порядок заменен динамическим и генетическим, — писал Февр. — Это революция в понимании истории, переворот в нашей прежней практике, «историческая мутация» кардинальной важности... огромный прогресс, спасительное обновление. Я уверен в том, что это провозвестник новых времен»[11]. По утверждению комиссии Сорбонны, присудившей Броделю ученую степень доктора наук, его работа представляет собой труд, который сделает эпоху в мировой историографии.

В «Средиземноморье» действительно обнаружились новые подходы к истории. То, что в центре интересов Броделя находились не государство с его политическими и правовыми учреждениями, не выдающиеся деятели эпохи и не национальная история, но огромный ареал, человеческое и экологическое пространство — непривычный сюжет исследования, — произвело огромное впечатление на историков. «Геоистория» и изучение «материальной цивилизации», с особым акцентом на города и товарное обращение, прочно утвердились во французской исторической науке.

Именно Броделем с исключительной настойчивостью был поставлен вопрос о принципиальной важности исследования трудно поддающихся воздействию времени пластов исторической действительности, о тяготеющих к неподвижности стабильных структурах. Выше уже говорилось о чрезвычайной значимости проблемы соотношения динамики и статики в истории и об односторонности такого подхода к ее исследованию, который фиксирует внимание преимущественно или исключительно на одних только изменениях. Силы традиции, медленных, подспудных перемен, заметных лишь при приложении очень большого временно́го масштаба, силы «гомеостатичные», создающие возможность повторения, стояния на месте, неподвижности или квазинеподвижности, — эти исторические силы столь же реальны, как и силы развития; опасно недооценивать и те и другие. История — это наука об изменениях, но также и о функционировании, включая функционирование на прежней основе.

В такой постановке вопроса — несомненная большая заслуга Броделя, его вклад в развитие исторической мысли. Многие историки были привлечены этой проблематикой. Достаточно упомянуть теорию «неподвижной истории» XIV—XVIII веков, развиваемую Эммануэлем Леруа Ладюри, — мы ее рассмотрим ниже.

Похвалы и восторги по адресу «Средиземноморья» во французской историографии были столь единодушны, что книга сразу же сделалась классикой. Так, кстати, ее оценивал и сам Бродель. Он повторяет эту оценку в предисловии ко второму изданию: некоторые друзья отговаривали его даже что-либо менять в тексте, сделавшемся классическим. Он признавал, что его труд породил массу последователей и продолжателей. По словам Броделя, в адрес «Средиземноморья» было высказано «слишком много комплиментов и слишком мало критики»...

Впрочем, едва ли он вполне прав. Критика была, и отнюдь не несущественная. Целый ряд рецензентов, разделяя важность введения в историческое исследование принципа множественности временных длительностей, вместе с тем отмечали, что они не в состоянии постигнуть того, как организована иерархия разных ритмов и каковы соотношения между «структурами», подчиняющимися «времени большой протяженности», и «конъюнктурами», в которых действует время сравнительно более краткое. В этой связи возникало опасение: не распадается ли изучаемая Броделем «тотальная история» на конгломерат разрозненных явлений и процессов, образующих не логически связное целое, а пеструю мозаику? В чем внутренняя связь между тремя уровнями — географическим, социальным и событийным? Пока эта связь, по словам критиков, остается неубедительной и переходы от одного уровня к другому — неясными[12].

Эти вопросы, сомнения и недоумения затрагивают самое существо проблемы. Ибо если уровни рассмотрения природно-географической среды, хозяйства, социальной структуры, материальной цивилизации, государственного строя и институтов, политических событий и ментальностей обособлены и не обнаруживают связей между собой, то что же остается от прокламированной Броделем «тотальной истории» и на чем держится единство нарисованной им панорамы мира Средиземноморья в эпоху Филиппа II? И не прав ли в таком случае американский историк Хекстер, который, подвергая этот труд радикальной критике, утверждал, что в нем нет единства проблематики?[13]

Мало этого, Хекстер отмечал, что самое распределение Броделем исторических феноменов на «структурные», «конъюнктурные» и «событийные» с якобы соответствующими каждой категории особыми временными длительностями (или, как выражается Хекстер, «длинными», «средними» и «короткими» «волнами») весьма спор-

но, ибо и природные явления могут отличаться кратковременностью (примеры — извержение Везувия или Лисабонское землетрясение), и политические институты могут оказаться в разряде «времени очень большой протяженности» (например, монархия). К тому же разделение исторических феноменов на политические, социальные или религиозные подчас произвольно. Какой феномен представляли собой те же монархии Средиземноморья в изученную Броделем эпоху — политический, религиозный или социальный?[14]

Я полагаю, что это возражение существенно. Построение книги о Средиземноморье представляется искусственным, а расчленение исторического времени на уровни — произвольным. Выделенные Броделем отдельные уровни действительности не связаны между собой, и предполагаемый характер подобной связи не намечен даже и теоретически. «Тотальная история», если ее понимать не как нагнетение возможно большего числа разрозненных фактов, а в качестве синтеза, остается благим пожеланием и отнюдь не реализуется.

Но сказанное отнюдь не означает, будто в основании возведенного Броделем грандиозного сооружения вообще невозможно обнаружить никакого общего принципа. Такой принцип всегда так или иначе заложен в историческом исследовании, и было бы нелепо заподозрить ученого масштаба Броделя в отсутствии теории, — она имеется и сформулирована с должной определенностью.

Тем более, что через несколько лет после опубликования «Средиземноморья» Бродель выступил с теоретической статьей «История и социальные науки: время большой длительности»[15]. Долгий путь отделяет Ш. Ланглуа и Ш. Сеньобоса от Марка Блока, говорит он, но колесо не остановилось и после Блока[16]. В этой статье, увидевшей свет в 1958 году, т. е. — отметим это совпадение — одновременно со «Структурной антропологией» Леви-Строса, Бродель пытается обосновать собственное понимание науки истории и места, которое она занимает, или должна занимать, в ряду других наук о человеке. Анализ категорий времени, и среди них в первую очередь «la longue durée», помог бы, на его взгляд, выработать язык, общий для истории и для социальных наук (экономики, социологии, психологии, демографии, этнологии, антропологии, человеческой географии...)[17].

Для 1558 года так же, как и для 1958 года, историку важно определить иерархию сил, течений, движений и установить форму их констелляции. Для этого необходимо изучить разные временные ритмы и связать их с соответствующими уровнями исторической реальности. Переход от нарративной истории, которая сосредоточивает свое внимание на событии, совершающемся в «кратком времени», к истории глубинной, к истории экономических и соци-

альных структур, требует переключения на время длительное — время хозяйственных циклов, периодов демографических подъемов и спадов.

«Структура» для историка есть конструкт, пишет Бродель. Но вместе с тем и прежде всего она представляет собой реальность, связанную со временем большой протяженности. Структуры придают форму человеческой жизни, препятствуя ее «расползанию», они ставят ей пределы, за которые человек и его опыт не могут выйти. Это касается и природно-географических, и биологических констант; на протяжении веков человек остается пленником климата, годичных циклов, растительного мира и урожаев, поголовья скота, типа земледелия и условий производства. «Но и определенные формы ментальности, — замечает Бродель, ссылаясь на работы Люсьена Февра, филолога Эрнста-Роберта Курциуса и историка искусства Пьера Франкастеля, — также могут образовывать темницы времени большой протяженности»[18].

Бродель исходит из мысли (здесь я возвращаюсь к его «Средиземноморью»), что природные и географические условия вкупе с материально-экономическими данностями всецело и всесторонне детерминируют деятельность людей. Отсюда тезис о связанности, несвободе индивидов и человеческих групп, принужденных выбирать узкие тропинки среди недвижимых массивов предопределенной истории. Отсюда принципиальное пренебрежение событием: оно происходит в «коротком времени», а потому якобы и не может оказывать влияние на мощные центральные течения исторического процесса, на функционирование субстанциональных структур. Если факты, совершающиеся в «коротком времени» событийной истории, не более чем «пыль» (Бродель многократно прибегает к этому уподоблению: poussière d'événements, poussière, d'actes, poussière de faits divers), «пыль», едва лишь прикасающаяся к подлинной почве истории, то человеческая инициатива, которая ведь только в них, в конкретных и быстротечных событиях, и может проявляться, минимизируется до такой степени, что историк, как он полагает, вправе ею пренебречь.

Странным образом мэтр «Новой исторической науки» придерживается весьма обветшавшего позитивистского мнения, согласно которому исторический факт представляет собой своего рода «атом», обособленную и независимую от других частичку. А между тем среди этих «фактов» в XVI и XVII веках были восстания, Реформация, войны, — «факты» исключительно сложные, и что делать с ними, исходя из позиции Броделя?[19] Он вообще, по-видимому, не склонен отграничивать понятие «события» от понятия «исторического факта», т. е. явления истории от создаваемой историком конструкции. Это весьма одностороннее, поверхностное и, повторяю, давно устаревшее понимание факта, выдвигаемое после

всех методологических дискуссий, которые развертывались на протяжении первой половины XX столетия[20], признаться, удивляет и ставит в тупик...

Правда, в свете дальнейшего развития школы Броделя выясняется, что не все «факты» подвергаются остракизму. Пренебрегают *лишь многообразными, индивидуально окрашенными* фактами. Если же они однородны, повторяются и укладываются в «серии», а потому могут быть подвергнуты счету и иным операциям, если их «примут» калькулятор и компьютер, то они возводятся в ранг «научных фактов» и подлежат исследованию. Такого рода «серийные факты», подпадающие под действие «la longue durée», одни только дороги сердцу «новых историков» броделевского толка — Пьеру Шоню или Франсуа Фюре... Здесь, на мой взгляд, раскрывается тайна отвращения Броделя и его последователей к *«факту-событию», совершающемуся в «кратком времени»: это отвращение к индивидуальному в истории.*

Разграничение неодинаковых модальностей исторического времени может служить полезным инструментом при расчленении материала. Но оно полезно лишь в качестве подсобного средства и — главное — при условии, что не превращается в параметр действительного, объективного протекания исторического процесса. Между тем при изучении «Средиземноморья» (и знаменитой статьи об истории, социальных науках и la longue durée) подчас создается впечатление, что «структуры» и «конъюнктуры» с присущими им неодинаковыми формами длительности обретают субстанциональность и существуют *помимо головы сконструировавшего их историка* (несмотря на то, что Бродель заверял, что «Время и Пространство суть лишь средства»).

Неправомерное использование моделей и «идеальных типов», которые из лаборатории ученого переходят на страницы его повествования, нарушает живую ткань человеческой истории. Структурализм, заимствованный из лингвистики и этнологии, где он применялся к языковым и символическим формам, к неосознанным феноменам коллективного поведения, перенесен Броделем в историческое исследование и превращен в универсальный инструмент объяснения. Но этот перенос небезопасен. Он приводит ко всеохватывающему, жесткому детерминизму и, как видим, отрицает человеческую свободу, не оставляя пространства для выбора и творчества.

Согласно броделевскому детерминизму, те пласты реальности, которые менее всего меняются, — природно-географические условия — вместе с тем в наибольшей степени определяют человеческую жизнь. От них зависят экономика и социальная структура. Чем короче ритмы, которым подчинен тот или иной уровень действительности, тем в меньшей мере этот уровень оказывает свое воз-

действие на исторический процесс. Иерархии временных длительностей соответствует, по Броделю, иерархия причинно-следственных связей в истории.

Но этот исповедуемый «геоисториком» Броделем вид детерминизма не убеждает, и весьма странно, что он, по-видимому, прошел незамеченным Февром, который в свое время решительно и справедливо критиковал Ратцеля за нечто подобное и уж никак не был склонен сводить творческую деятельность Лютера и других выдающихся деятелей Реформации и Возрождения к пассивной роли поссибилистов. Вспомним, с какой последовательностью реализовал Блок в своих исследованиях мысль о взаимодействии человеческой инициативы с объективными условиями, об их «взаимопересечении», всякий раз индивидуально-неповторимом, которое только и дает возможность появления нового, — и мы убедимся в том, насколько далек Бродель от своих предшественников.

И все же я полагаю, что предшественниками был уже отчасти намечен путь, по которому пошел Бродель. Февр много говорил о сближении истории с другими науками о человеке. Правда, он имел в виду при этом полезную и даже необходимую для истории полидисциплинарность, а отнюдь не растворение исторического ремесла в других дисциплинах. Тем не менее определенная тенденция к экспансии истории была уже налицо. Бродель же проникся пафосом такого альянса истории с социальными науками, при котором она играла бы роль лидера. Но за эту роль всегда вольно или невольно приходится «платить». Для того чтобы история сделалась ведущей социальной наукой, ей нужно подвергнуть себя внутренней реконструкции и избавиться от тех черт, которые обособляют ее от социологии или политэкономии, т. е. исследования факта, события, индивидуального, неповторимого. Блок и Февр воевали против фактографической беспроблемной истории, но едва ли они намеревались вообще покончить с историей событий. Преемник Февра на посту лидера «Анналов» возвел отрицание события в принцип. И он и его последователи категорически выступали против «истории-рассказа».

Предпринимая подобную перестройку принципов и методов исторического исследования, Бродель и его продолжатели «не заметили» того, как из истории стало улетучиваться самое существенное, о чем столь убедительно и настойчиво писали Февр и Блок, — ее живое, человеческое содержание. Человек, в глазах автора «Средиземноморья», представляет собой абстракцию, ибо он есть не более чем «пересечение времени и пространства», условий и параметров его действий. Он отступает в тень перед непреклонным детерминизмом природного окружения[21]. Меры веса, тоннажи кораблей, товарные ценности, скорости, расстояния и подобные материальные факторы — не они ли являются главными

и активными персонажами этого разрабатываемого Броделем нового типа социальной истории?

Поэтому по-своему вполне логично и последовательно Бродель игнорирует то, что было введено в историческую профессию его предшественниками, — историю ментальностей.

В самом деле, чего ради выяснять способы мировосприятия, особенности «духовного вооружения» и специфику эмоциональной жизни людей данной эпохи, если их воздействием на ход истории вполне можно пренебречь как «бесконечно малой величиной»? Согласившись с мыслью о том, что человеческие события происходят в «коротком времени», которое не способно наложить свой отпечаток на «структуры», мы были бы вправе пренебречь и историей ментальностей.

И вот результат. Человек как бы исчезает, а «структуры», «конъюнктуры», «длительности», географические пространства — персонифицируются[22]. Все эти понятия суть «великие персонажи», и вокруг них, настаивает Бродель, должна перестроиться историческая наука, историки должны изменить стиль своего мышления, сформулировать новое понимание социальности, «переосмыслить тотальную историю»[23].

Каким же образом в контексте подобной методологии объясняются феномены духовной жизни? Сюжет Броделя, как мы уже знаем, — XVI век. Как объяснить, например, тот факт, что наивысший пик расцвета культуры Возрождения приходится в Италии на период ее экономического упадка при Лоренцо Медичи? Зрелые цветы цивилизации, замечает Бродель, обычно произрастают *под мрачными, предвещающими беду небесами. Объяснение*, которое он дает, таково. В условиях свертывания экономической активности в Италии и в Испании в конце XV и начале XVI века предприниматели, обладавшие большими суммами денег, которые они не сумели пустить в товарное обращение, могли позволить себе тратить их на искусство и меценатство[24]. Я хотел бы ошибиться, но никакого другого объяснения культурного расцвета в эпоху Возрождения я в книге не обнаружил...

В отказе от изучения ментальностей — объяснение того, о чем сказано в самом начале этой главы: почему автор книги о вкладе «анналистов» в становление «Новой исторической науки» парадоксальным, на первый взгляд, образом обходится без Фернана Броделя? Ответ прост: потому что Фернан Бродель, на протяжении длительного времени как бы олицетворявший Школу «Анналов», обошелся в своих исследованиях без главного завоевания этой Школы. Обошел его стороной, даже не подвергнув его испытанию «на прочность», не поставив вопроса, в какой мере плодотворно намеченное Февром и Блоком направление поиска.

Я убежден в том, что многие критические нападки на Школу «Анналов», подчас справедливые, основаны на своего рода недо-

разумении, на неправильной оптике. Как уже сказано выше, по части судят о целом, ошибочно смешивая разные тенденции в этом научном направлении. Бродель, при всем его огромном научном авторитете, не был воплощением существа Школы «Анналов», если считать ее существом методологию Марка Блока и Люсьена Февра (сколь бы ни отличались один от другого оба основателя «Анналов»).

Если направление, у истоков которого стоит Блок, может быть охарактеризовано как новый вид социальной истории, органически включающей в себя исследование поведения и ментальностей людей, то «геоистория» Фернана Броделя представляет собой сочетание экономического материализма с географическим детерминизмом. Под новыми наименованиями преподносится не такое уж оригинальное содержание — отрицание человеческой активности и инициативы, игнорирование роли сознания индивидов и групп в историческом процессе.

Спустя сорок лет после своего появления «Средиземноморье», вполне естественно, читается не теми глазами, нежели тогда. Ныне мы обладаем иным опытом, и в созданной им перспективе многое оценивается по-новому. Но трудно уйти и от предположения о том, что в обстановке всеобщего восхваления Броделя и его трудов, создавшейся во французской историографии (и не только в ней), серьезная критика его построений была весьма затруднена, если вообще возможна. Не пользовался ли руководитель Шестой секции и главный редактор «Анналов» «папской непогрешимостью», догмат о которой охотно поддерживали его многочисленные последователи? Под покровом этого догмата, возвышавшего французскую историческую школу, они развивали свои теории. Конфликт же между мэтром и теми из «молодых», которые не пошли по его стопам, замалчивался — то была, судя по всему, «табуированная» тема[25].

В не меньшей мере черты экономического материализма, игнорирующего культуру ментальности, проявились в другом произведении Броделя «Материальная цивилизация и капитализм (XV—XVIII века)»[26]. Считая понятие «социальная история» неясным и расплывчатым, он предпочитает ему другое — «социальная экономика» (socio-économies)[27]. Торговля, мореходство, коммуникации, город, денежное обращение, пища, потребление, цены, жилища, моды, другие аспекты повседневной жизни — таковы главные персонажи этого капитального труда, основанного, как и предыдущий, на изучении колоссальных архивных богатств. И эту книгу, несомненно, можно использовать в качестве ценного справочника, изобилующего конкретными сведениями.

Бродель начинает свое исследование постановкой очень важного вопроса: существует ли некий предел, ограничивающий всю жизнь людей, «потолок», которого трудно достичь и который еще труднее преодолеть?[28] Однако эту «грань между возможным и невозможным» он ищет исключительно в сфере материально-экономической, оставляя без анализа всю область человеческих мыслей и эмоций, психологии и ценностей (хотя и делая на них глухие ссылки)[29]. *Иными словами, ставя вопрос о свободе человека* (разве не состоит она, в частности, в том, чтобы пытаться преодолеть «невозможное» и сделать его «возможным»?), Бродель решает его за пределами этой свободы.

Любопытная вещь: Бродель изучает такие документы, как переписку купцов, расчетные книги, доклады консулов, — источники, в которых другие исследователи находят, наряду с цифрами и прочей чисто коммерческой информацией, немало указаний на менталитет их авторов, — он же проходит мимо подобных указаний как несущественных, они не задевают его внимания, не возбуждают интереса.

Но дело не только в том, что исследователь сосредоточивает свое внимание на одних лишь материальных аспектах цивилизации. В конце концов каждый историк вправе выбрать интересующий его ракурс. Проблема, повторяю, в том, от чего абстрагируется ведущий представитель «Новой исторической науки», претендующей на то, что она охотно и жадно вбирает в себя новые проблемы и методы. И здесь мне представляется допустимым и поучительным провести кое-какие сопоставления.

Я позволю себе провести два таких сопоставления.

Первое.

«Материальная цивилизация и капитализм» была завершена примерно в те же годы, когда достоянием науки стала работа другого автора, также избравшего сюжетом исследования западноевропейскую цивилизацию XVI—XVIII столетий, — книга немецкого социолога и историка Норберта Элиаса «Процесс цивилизации»[30]. Элиас и Бродель принадлежат к одному поколению. Книга Элиаса была впервые опубликована в 1936 году, но широкий резонанс получила приблизительно лишь 40 лет спустя, когда была переиздана и тотчас же переведена на ряд языков.

В центре внимания Элиаса — «аккультурация» европейца, постепенная выработка им тех цивилизованных навыков, манер и норм поведения, которые стали характерными для него в Новое время. *Этот длительный процесс перестройки человеческой личности*, ее «самообуздания» и «приручения», Элиас и называет «процессом цивилизации».

Подобно Броделю, немецкий социолог изучает накопление новых навыков в ходе изменения материальной, политической и со-

циальной жизни. Но в то время как Бродель все внимание отдает сфере вещей, Элиас стремится расшифровать глубинные ментальные, социально-психологические перемены, которые кроются за появлением новых вещей, за изменением внешних манер и навыков бытового поведения.

Один из аспектов цивилизационного процесса, изученных Элиасом, — застольные манеры европейцев конца Средневековья и начала Нового времени. Остановимся вкратце на способах их анализа, — этот пример покажет нам методологию Элиаса и вместе с тем — по контрасту — более выпукло высветит методы самого Броделя.

В Европе того периода получает распространение жанр наставлений для юношества: как надлежит вести себя во время совместной трапезы? От благородного человека ожидается благопристойное поведение. Сидя за столом, он не должен рыгать, плеваться и сморкаться, утираясь рукой или полой кафтана; нельзя блевать, не удаляясь от стола; неприлично класть надкусанный кусок мяса в блюдо, выставленное для общего пользования; нельзя разбрасывать обглоданные кости; край кубка, который передает один сотрапезник другому, нужно обтереть, после того как выпил из него, и т. д. Эти очевидные ныне манеры в то время, видимо, далеко не сразу и не легко прививались даже в дворянской среде.

Причина осуждения дурного поведения во время совместной трапезы заключалась, по мнению Элиаса, не в гигиенических соображениях — они пришли намного позднее и как бы «задним числом». Причина коренилась в социальных отношениях и условностях: грубые манеры оскорбляют соседей, в особенности наиболее знатных сотрапезников. Постепенно новые куртуазные манеры, вырабатывавшиеся при княжеских и королевских дворах, перестали быть достоянием одних лишь благородных и распространились в бюргерской среде. Эти манеры отличали людей воспитанных от простолюдинов, прежде всего крестьян, которых авторы трактатов о застольных манерах именовали поэтому «скотами».

Но что же скрывается за двумя столь различными способами застольного поведения и их сменой? Элиас показывает, что «незримая граница, отделяющая одно человеческое существо от другого», в Средние века проходила не там, где мы привыкли ощущать ее в Новое время. Индивиды в ту эпоху не были разобщены тем «барьером стыдливости», который затем был воздвигнут между ними. Поэтому еда из общей миски или котелка, питье из одного кубка были естественны, так же как пользование лишь ножом и ложкой, но не вилкой. Последняя (и это, кстати, документально доказано Броделем) — довольно поздняя гостья в Западной Европе. Элиас в этой связи упоминает маленький конфликт, имевший место в Венеции в 60—70-е годы XII века. Византийская прин-

цесса, представительница более развитой цивилизации, была враждебно встречена в городе на лагуне, так как пользовалась вилкой, к которой местная аристократия не была приучена и в которой усмотрели нечто несообразное и вызывающе богопротивное. Хронист, которому мы обязаны этим рассказом, прибавляет: не замедлила кара Господня, и тело грешницы было поражено гниением[31].

Тезис о том, что в рассматриваемое время индивид не был столь же четко обособлен от других, находит свое дальнейшее обоснование и в устройстве жилища. На протяжении столетий не возникало необходимости делить внутреннее помещение на разгороженные комнаты: человек не испытывал потребности в обособлении и уединении. Поэтому и спали вповалку, вместе целой семьей. Дети были свидетелями сексуальной жизни взрослых, и никого это не шокировало. Затем внутреннее помещение дома начинают делить на комнаты, однако открытые и неизолированные. Посетители старинных дворцов и усадеб и сейчас могут в этом убедиться: покои в них, как правило, проходные, соединяющиеся в анфилады, и ни в одной из комнат нет полного уединения. Разумеется, причина не в «неумении» архитекторов или строителей, причина в другом — *в особом самоощущении индивида, постоянно остававшегося на виду и не терпевшего от этого никаких моральных неудобств.*

Намного позднее появляются обособленные закрывающиеся покои, комнаты, в которых спят супружеские пары, а не вся семья, включавшая и слуг и нахлебников. И тогда же люди перестают спать нагишом, как прежде, и заводят себе ночные рубахи. И тогда же знать обзаводится салфетками и носовыми платками. Индивид начинает сильнее испытывать потребность в уединении, в privacy, в том, чтобы изолировать себя и свое тело от других. «Уход» индивида в частную жизнь нашел отражение и в живописи: если средневековые художники писали человека на улице, перед его домом, то теперь появляются сцены внутри дома, в интерьере.

Процесс цивилизации шел медленно и неравномерно. В городе быстрее, чем в деревне. На картине Брейгеля «Крестьянская свадьба» лихо отплясывают мужики с бабами. И тут же кое-кто из мужчин, едва отойдя к стене дома, справляет малую нужду. Это никого не коробит и не оскорбляет, это — в порядке вещей. Пройдет время, и подобные явления сделаются недопустимыми.

Я не буду множить примеры. Мысль Элиаса, изложенная мною предельно кратко и по необходимости несколько схематично, понятна. Процесс цивилизации в его понимании — это прежде всего процесс формирования нового типа личности, «атомизированной», обособленной, уходящей в себя и к себе. Старые традиционные формы «коллективизма» оказываются невыносимыми и изживаются. По крайней мере в определенной и постепенно расширяющейся социальной среде.

Элиас подчеркивает: его наблюдения свидетельствуют не о «росте бытовой культуры» и «изживании дикости» или «примитивности», ибо подобные продиктованные современностью оценочные суждения не помогут нам оценить социально-психологическое содержание и внутренний смысл происшедших перемен. Элиас открыл важные стороны трансформации человеческой личности, совершавшейся в контексте глубоких социальных и политических перемен, которые пережило европейское общество при переходе от Средневековья к Новому времени.

Кстати, за эти трансформации была уплачена высокая психологическая цена, поскольку, обособляясь, индивид переходил от экстравертного поведения к поведению интравертному. Достаточно сравнить эмоционально необузданного рыцаря, с характерными для него внезапными вспышками ярости или веселья, легко сменявшимися слезами, с придворным, который был вынужден постоянно сдерживать свои эмоции и выверять каждый свой поступок, для того чтобы стало ясно, о чем идет речь. Устанавливаются более строгий контроль и самоконтроль над эмоциональной жизнью, и сделавшаяся необходимой внутренняя дисциплина послужила источником психологических противоречий и нервных стрессов. Но эта сторона дела выходит за круг рассматриваемых сейчас вопросов.

В заключение этого краткого экскурса подчеркнем главное и решающее: Элиас за вещами находит людей и за внешними манерами — психологическое содержание. Его метод дает возможность вскрыть ментальность людей, подсознательные стимулы их социального поведения и, следовательно, придает более глубокий смысл анализу материальной цивилизации.

А теперь возвратимся к книге Броделя. В ней — «Монблан» фактического материала. Им собраны интересные данные о питании и застольных манерах, о всех аспектах быта, о жилище и обстановке его. По временам Бродель пишет буквально о тех же самых сюжетах, что и Элиас. Но — да простит меня тень великого историка! — по существу материал этот не проанализирован и не объяснен. Мы остаемся на поверхности феномена, на уровне цен, торговых путей, коммерческих предприятий, планов городов, географических карт, предметов обихода. Однако вопрос о том, каким образом мир вещей связан с духовным миром людей и как они взаимодействуют, даже не поставлен.

Второе сопоставление.

Бродель прославлен своей теорией la longue durée. Со времени публикации «Средиземноморья» и знаменитой статьи «История и социальные науки» любое историческое явление, обладающее большой временно́й протяженностью, неизменно квалифицируют, и кстати и некстати, как la longue durée... Но, кажется, никто не

обратил внимания на то, что почти одновременно другим ученым *тоже была сформулирована теория «большого времени»*. Ее автором был М. М. Бахтин, идеи которого нам уже не раз приходилось вспоминать в связи с анализом работ французских «новых историков». «Большое время» по Броделю и «большое время» по Бахтину — как не сравнить?

Но, с другой стороны, как их и сравнивать?

Бродель видит в «большом времени» длительность, пребывание в состоянии неподвижности или квазинеподвижности огромных природно-географических и отчасти социально-экономических массивов. *Это статика или квазистатика в историческом процессе*, поскольку человек на протяжении жизни не успевает заметить перемен, происходящих в «структурах». Над «большим временем» «структур» прокатываются волны более обозримого времени «конъюнктур», так сказать, времени «средней продолжительности», а над ним в свою очередь происходят краткие пароксизмы «нервного» событийного времени политической истории. Броделевское *«большое время» представляет собой скорее вневременность*, состояние относительного покоя. В известном смысле это «пустое время». Оно лишено внутренней диалектичности и напряженности, — такая напряженность может создаться, собственно, «на стыке» «большой длительности» и времени более динамичного. Но, как мы видели, эта диалектика Броделем не вскрыта.

Поэтому у меня существуют определенные сомнения относительно конструктивной эвристической силы понятия «la longue durée».

А что такое «большое время» по Бахтину?

Он говорит о «большом времени» в истории культуры, времени, в котором развертывается содержательный диалог культур. Каждое значительное явление культуры живет не только в настоящем моменте своего возникновения, — оно наследуется и усваивается другой культурой, воспринимается людьми последующих эпох, получая от них свою оценку. Великое творение прошлого заново прочитывается и переформулируется, по-своему интерпретируется в контексте иной культуры. В нем раскрываются доселе неведомые смысловые глубины, ибо оно неисчерпаемо. Тем самым оно обретает новую жизнь. Эта его способность возрождаться, одновременно меняясь, обретая новый смысл и обогащаясь новым содержанием, объясняется не одною лишь гениальностью создавшего его автора, но прежде всего самою природой трансляции культурных ценностей[32].

Диалог культур возможен, видимо, при условии, когда ныне живущий интерпретатор в какой-то мере способен понять, во-первых, изначальный смысл отдельного творения или целой культуры, т. е. тот смысл, который она имела «для себя», в свое собственное

время, во-вторых, смысл этого творения или целой культуры, который она получала в последующее время, в восприятии ее наследников, неизбежно ее перекодировавших и по-своему осваивавших, и, в-третьих, смысл, который этот феномен далекого прошлого приобретает «для нас» и для нашей современности. Но не в этом ли заключен глубинный смысл изучения истории культуры как переклички эпох? Не в бахтинском ли понимании «большого времени» заключается задача истории ментальностей?

Этих возможностей броделевская идея «времени большой длительности» не открывает. Ибо «la longue durée» характеризуется инерционностью, тогда как бахтинское «большое время» — это время творческих изменений, непрекращающегося труда культуры по освоению и переработке как унаследованного, так и собственного содержания.

Проведенные сейчас сопоставления имеют для меня только один смысл. Они показывают, насколько концептуальный аппарат Броделя не разработан для того, чтобы поставить существенные и актуальные проблемы истории культуры и ментальностей и сколь этот историк далек от них в своих построениях.

И, наконец, совсем кратко о позднем Броделе, удалившемся от руководства журналом «Анналы», ибо направление «Новой исторической науки», громко заявившее о себе и своих принципах, решительно разошлось с его собственным пониманием истории. «Ученики не последовали моим советам... — с горечью заявлял Бродель в 1985 г. — Между мною и моими преемниками — огромный разрыв»[33]. Бродель мечтает об основании совсем другого журнала.

Но, порвав с рядом ведущих представителей «третьего поколения» Школы «Анналов», Бродель основывает новый научный центр — «Дом наук о человеке», главой которого он оставался вплоть до своей кончины в 1985 г.

В творческом отношении этот последний период деятельности ученого ознаменовался работой над многотомной монографией под общим названием «L'identité de la France»[34]. L'identité — идентичность, самотождество, самобытный характер. Верный своей склонности персонифицировать исторические и историко-географические понятия (Средиземноморье, например), Бродель хочет обнаружить индивидуальность Франции. Но что это означает в данном случае?

География, точнее говоря, географический детерминизм, демография, пути сообщения, торговля и производство, урбанизация, города по-прежнему остаются доминирующими сюжетами. Автор как бы приглашает читателя последовать за ним в своего ро-

ла путешествие по Франции — стране, характеризующейся, на его взгляд, одновременно многообразием и единством. Изобилие фактического материала, собранного главным образом для того, чтобы продемонстрировать многовековые циклы в истории Франции. Графики, карты, иллюстрации. Отличие этого итогового сочинения от предыдущих трудов Броделя заключается в том, что здесь он предпринимает обзор интересующих его аспектов истории Франции, уже не ограничиваясь XVI—XVIII веками, но на протяжении всей ее истории и даже доисторического периода (однако с особым упором, конечно, на позднее Средневековье и Новое время), а потому опирается не столько на собственные изыскания, сколько на обширную литературу.

По существу же — по методу, подходу и проблематике, — перед нами все тот же Бродель. Не столько люди, сколько вещи поглощают его внимание. «Люди не делают историю, это история их делает...»[35] Таким, на мой взгляд, в высшей степени двусмысленным тезисом завершается его последнее произведение[36]. Идентичность Броделя-историка, верность раз навсегда провозглашенным философским принципам не внушает сомнения...

«Для Бога-Отца год не в счет; век подобен мигу единому. Я интересуюсь почти неподвижной историей (l'histoire quasi immobile), историей повторяющейся, которая происходит под покровом поверхностной истории флюктуаций и событий». Эти слова — как бы завещание Фернана Броделя; они произнесены незадолго до смерти, и ими открывается сборник статей «Читать Броделя»[37]. В сборник вошли работы, посвященные биографии Броделя, анализу его трудов и выдвинутых им концепций и понятий.

Возможно, что в каком-то смысле для Бога не в счет короткое время человеческой жизни, и сопоставление с вечностью обесценивает время любой длительности. Но все же, полагаю, и в глазах самого Творца оно обесценивается только в определенном смысле, а не вовсе. Броделя же вообще не интересует короткое человеческое время, как не интересует его и история событий и изменений,— в центре его внимания — «l'histoire répétitive». Не буду шутить на тему, что он уподобляет себя Богу и в своем пренебрежении временем даже хочет превзойти Его. Но осмелюсь утверждать, что Броделя не занимает то, что мы, историки, по старинке привыкли называть историей: событие, время быстрых изменений, человеческая активность, инициатива — короче говоря, человеческое содержание истории.

Признаюсь: перечитывая эту главу, я пришел в некоторое смятение: не слишком ли она критична? Для наиболее крупного и авторитетного представителя «Новой исторической науки» у меня

нашлось не так много слов одобрения и выражений солидарности с его идеями. К тому же я расхожусь в оценке Броделя с давно установившимся «общественным мнением», с подавляющим большинством историков, которые о нем высказывались. В одной статье о Броделе и его творчестве я прочитал, что если бы присваивали Нобелевскую премию по истории, то, несомненно, ее был бы удостоен именно он. Собственно, выдвигалось предложение присудить ему Нобелевскую премию по экономике. В Соединенных Штатах существует Центр Фернана Броделя для изучения экономики, исторических систем и цивилизаций, который издает свой «Журнал» (Review).

Именно в период активной научной и организаторской деятельности Броделя усилилось воздействие «Анналов» на мировую историографию. Один из номеров «Review» был специально посвящен этой теме[38].

А вот несколько эпитетов, коими был награжден этот мэтр французской исторической школы: «князь истории», «первый из историков», «человек, который пересоздал историю», и даже: «человек, изменивший ход истории»; о его вкладе в науку: «эпопея короля Броделя», «Бродель-новатор». Среди тех, кому принадлежат эти высказывания, — многие ведущие историки Франции[39]. Разумеется, нельзя забывать о том, что Бродель поднял авторитет французской исторической школы, укрепил позиции «Анналов» в материальном и институциональном отношениях, поддержал и выдвинул плеяду историков, которые ныне активно работают.

И тем не менее, по здравому размышлению, я решился не исправлять текст и оставить его «неприглаженным». В конце концов, то, что я написал, не претендует ни на всесторонний анализ творчества Броделя, ни даже на детальный разбор «Средиземноморья», наиболее капитального и оригинального из его творений. Я бесконечно далек от того, чтобы ставить под сомнение вклад выдающегося ученого в развитие такого нового и важного направления исследования, каким является геоистория или историческая география[40]. Исследование им ранней истории капитализма уже было подвергнуто в нашей литературе всестороннему разбору[41].

Но, подчеркну вновь, моя тема — «Новая историческая наука» и проблема синтеза в истории; связь социальной истории с историей духовной жизни, культуры, ментальностей; изучение поведения индивида и масс, групп людей, — изучение, перспективы которого были намечены Марком Блоком и Люсьеном Февром. Рассмотрение этой проблемы привело меня к довольно неожиданному — для меня же самого — результату. А именно: неизменно выступая в качестве продолжателя и «правопреемника» Февра и Блока, верного их идеям и программе обновления исторического знания, превращения истории в «науку о человеке», Бродель на

самом деле, независимо от того, полностью отдавал он себе в этом отчет или нет, радикально ревизовал методологию Февра и Блока в ее главнейшем, центральном пункте.

Бродель игнорирует историю ментальностей и обходит стороной историю культуры. Само по себе это можно понять: у него другая специальность. Однако, оставаясь только или по преимуществу историком-экономистом, —«геоисториком», певцом материальной цивилизации, он не может претендовать на изучение «тотальной» или «глобальной истории». Ибо если это понятие обладает реальным содержанием и эвристическим потенциалом, то пользующийся им историк едва ли вправе отвлекаться от изучения ментальностей.

«Люсьен Февр говорил: „История — это человек". Что касается меня, — заявлял Бродель в 1984 г., — то я сказал бы: „История — это человек и все остальное. Все — история, и земля, и климат, и геологические сдвиги"»[42]. Казалось бы, все правильно, но когда «все остальное» оттесняет человека и служит доказательством его бессилия, ибо жестко очерчивает границу между «возможным» и «невозможным», то тезис Броделя обнаруживает свою двусмысленность. Боюсь, что его слова: «То, что я делаю, — против человеческой свободы»[43], можно было бы взять в качестве эпиграфа к его творчеству. Не симптоматично ли то, что современные «Анналы», по его собственному признанию, сделались в конце его жизни «чуждыми» их бывшему многолетнему главному редактору?[44]

Оценка роли человека в истории Броделем — певцом долговечных, почти неподвижных «структур», пребывающих во «времени большой протяженности», — настолько низка, что в поле его зрения, вполне логично, ментальности не входят. Тем самым снимается и весь комплекс центральных, решающих проблем исторического познания, так или иначе занимавших историков со времен Блока и Февра: каким образом происходят исторические изменения? каков возможный удельный вес человеческой инициативы? каково соотношение между картиной мира в сознании людей и их социальным поведением? мыслим ли синтез в истории, и если да, то что именно служит для него «камнем свода»?

«Негативный опыт», который можно извлечь из ознакомления с методологией Броделя, подтверждает, на мой взгляд, вывод, что попытки игнорировать упомянутую проблематику приводят к неудаче. Несмотря на поистине беспрецедентный успех, каким в свое время пользовалось «Средиземноморье», я вынужден констатировать: новизна темы, широта охвата материала, изобилие архивных богатств и литературное мастерство автора, вызвавшие эти восторги, не выдерживают испытания «большим временем», они не способны искупить «нищету философии». Методологические про-

счеты, отчасти отмеченные критикой (в особенности американской), слишком очевидны. Труд Броделя, репрезентативный лишь для одного из направлений «Новой исторической науки» во Франции, не может служить образцом, по которому следовало бы оценивать ее в целом.

Как сказано в предисловии к сборнику «Читать Броделя», незачем превращать его труды в абсолют или в некую святыню, в не подлежащий дискуссии текст[45]. Я и хотел воспользоваться правом поспорить и не согласиться.

ГЛАВА 4

Диалог с Жоржем Дюби

Диалога с Жоржем Дюби, признанным мэтром французской медиевистики, членом двух французских Институтов (Академий), у меня так и не состоялось. Все, что я могу предпринять, — это прокомментировать диалог между Дюби и философом Ги Лардро, опубликованный в 1980 году. Мне кажется, что для выяснения методологических принципов и подходов выдающегося историка было бы небезынтересно пойти именно таким путем, разумеется, постоянно при этом имея в виду не одни его высказывания о «ремесле» историка, но — и в первую очередь — его исследования и соотнося теорию с практикой.

Однако прежде всего — несколько слов о персонаже этой главы. Жорж Дюби родился в Париже в 1919 году. На протяжении длительного времени он был профессором университетов в Безансоне и Экс-ан-Прованс, а затем, в 1970 году, возвратился в Париж в качестве профессора Коллеж де Франс. Дюби — редактор журналов «Le Moyen Age» и «Etudes rurales»; кроме того, ему поручена ответственная работа на французском телевидении.

Дюби — последователь Февра и Блока. По его признанию, тем, что он собой представляет, его сделало чтение «Королей-целителей», «Феодального общества» и «Религии Рабле»[1].

Для характеристики места Дюби в «Новой исторической науке», может быть, нелишне отметить, что он, по собственным словам, «дорожа своей независимостью», отклонил приглашение Броделя работать в Школе высших исследований и войти в редакцию «Анналов». Это не мешает ему, намечая основные этапы своей жизни, выделить, после годов учения и преподавания в Экс-ан-Провансе, особый «броделевский» этап[2]. Как он подчеркивает, он остается в стороне от «маленькой войны», происходящей между столичными историками, и не примыкает ни к одному из лагерей[3]. Ибо он убежден в том, что «Новая историческая наука», т. е. «хорошая», «добротная» история, не монополизирована во Франции какой-либо одной группой или каким-то учреждением, что она — повсюду. Время утверждения ее позиций завершилось, и, по мнению Дюби, «нет больше Бастилий, которые нужно было бы штурмовать».

В центре внимания Дюби — история средневековой Франции, преимущественно XI—XII столетий. Начав как историк аграрного строя, социально-экономических и сеньориальных отношений[4], Дюби, уже выступивший со статьями об изучении истории ментальностей, сосредоточил затем свое внимание на истории семьи, родства, брака и связанных с ними представлений и ценностей, а

также на истории рыцарства[5]. Выбрав в качестве героя одной из своих последних книг знаменитого рыцаря Гийома Маршалла, Дюби реконструирует вокруг него мир рыцарства, включая присущую ему систему ценностей и ритуалов, искусство войны и турниров; анализ кодекса поведения, категорий щедрости и вассальной верности позволяет ему выйти далеко за пределы традиционной индивидуальной биографии[6].

Но диапазон исследовательских интересов Дюби этим не исчерпывается. В не меньшей степени его занимает художественное развитие Средневековья, формы искусства, взятые, однако, не сами по себе, но в более широком контексте идеологии и ментальности, и соотношение социальных и духовных структур, взаимодействие мира воображаемого с миром действительным[7].

Общество живет, как неоднократно подчеркивал Дюби, не столько в соответствии с объективными условиями, сколько в соответствии с тем образом или видением мира, который оно для себя создало. Можно заметить в этой связи, что едва ли необходимо противопоставлять одно другому; ведь образ мира «впитывает» в себя как черты фантазии и «отлета от реальности», так и фрагменты последней, переплавляя все в соответствии со своей внутренней структурой[8].

Дюби один из первых, вслед за Люсьеном Февром и Робером Мандру, обратился к обсуждению проблем истории ментальностей, обосновывая необходимость их изучения тотальным подходом к истории и поисками возможно более всестороннего исторического синтеза[9]. Взаимодействие истории материальной цивилизации и социальной структуры, с одной стороны, с историей коллективных представлений и культуры, с другой, — в этом усматривает он главную цель и задачу исторической науки.

В литературе уже высказывалось предположение, что ориентация на историю ментальностей связана с развенчанием иллюзий касательно возможностей «квантификации» в истории, широкого внедрения количественных методов и моделирования[10]. Что касается Дюби, как и других французских медиевистов, то у них такой иллюзии никогда и не возникало. В оценке роли компьютеров в исследовании истории «Новая историческая наука» довольно отчетливо раскололась на два направления. Одно направление преисполнено энтузиазма в отношении подсчетов и математического моделирования и строит свою методологию на принципах количественного подхода к массовым, серийным источникам, отрицая значимость индивидуальных фактов, тогда как другое направление ясно сознает ограниченные возможности, которые открывает такой подход, и опасности, с ним связанные (отказ от индивидуального и уникального в истории, превращение средств научного познания в средостение между исследователем и предметом исследо-

вания). Первое направление представлено такими историками, как Пьер Шоню и Франсуа Фюре, второе — Жоржем Дюби и Жаком Ле Гоффом. Несомненна, помимо всего прочего, обусловленность установок историков за или против «квантификации» их профессиональными интересами: «модернисты», изучающие историю XVI—XVIII веков, располагают поддающимися счету однородными массовыми источниками, тогда как медиевисты подобными материалами не обладают.

Постоянно расширяя круг своих изысканий, Дюби остается преимущественно все в том же периоде истории Франции, в XI — начале XIII века. Мало этого, он настойчиво подчеркивает необходимость для историка возможно более строго придерживаться хронологических рамок, выверять последовательность событий, ибо объяснения, которые не считаются с течением исторического времени, вполне могут оказаться ошибочными. Смысл этого, на первый взгляд, банального напоминания становится более понятным, если вспомнить, с какой настойчивостью некоторые другие представители «Новой исторической науки» (я бы сказал, другого ее крыла) отрицают какое-либо значение хронологии и вообще линейного течения времени в истории. Догматически толкуя противоположность «событийной истории» и «истории-проблемы», Франсуа Фюре, который отдает все предпочтение последней, утверждает, что историк сам создает предмет своего исследования, а потому он решительно высказывается против «предрассудков, связанных с хронологией и периодизацией»[11]. Игнорирование параметра времени связано с пренебрежением событием и с идеей, что историк сам «создает», «изобретает» свои источники, — одним словом, с такой концепцией науки истории, которая максимально удалена от своего предмета — человека в обществе.

Утверждение о том, что историк сам создает предмет исследования и конструирует, «изобретает» исторический источник, нередко встречается у разных «новых историков», от Фюре до Шартье. Я полагаю, что эта идея нуждается в уточнении. Разграничение, может быть, даже противопоставление «исторического памятника» (monument) и «исторического источника» (document) означает, если я правильно понимаю, следующее. Остаток прошлого, памятник (письменный или материальный), сам по себе остается «немым», он ничего или очень немногое сообщает историку. Это своего рода «вещь в себе». Историческим источником, «вещью для нас», он становится лишь тогда, когда историк выделяет его из ряда этих немых «памятников», инертных остатков прошлого, когда он задает ему определенные вопросы и тем самым включает его в структуру своего диалога с людьми прошлого. В этом смысле историк действительно создает источник для своего исследования.

Здесь заботы Дюби о верности хронологии, о тесной увязке ис-

точников с ходом событий выглядят вполне обоснованными и необходимыми. Источник, его форма, язык, на котором он «говорит», исторически обусловлены и зависят от места, занимаемого им во временно́м ряду, от конкретного исторического и культурного контекста. Нетрудно видеть, что забота Дюби о точной хронологии продиктована в первую очередь сознанием необходимости рассмотрения явления в этом контексте.

Однако некоторые сторонники «истории-проблемы» явно пренебрегают этими аспектами. Увлеченные теорией «времени очень большой длительности», они не склонны придавать существенного значения времени «краткому», событийному, т. е. человеческому. Подготавливая свои «данные» для обработки их в компьютерах, организуя их в большие «серии», они обращают преимущественное или даже исключительное внимание на типическое, повторяющееся, подводимое под общую тенденцию или закономерность и пренебрегают спецификой единичных и неповторимых фактов и явлений. Такой унифицирующий подход к источнику действительно ведет к тому, что источник, исследуемый историком-квантификатором, создается им самим, всецело приспособляясь к потребностям его исследовательской задачи.

И это в высшей степени опасно. Ибо в результате всех преобразований, ведущих к извлечению из препарированного памятника одного только материала, потребного для целей историка, в его исследование прокрадывается произвол: историк уже не считается ни с целостностью, ни с внутренней логикой источника и подходит к нему как к «сырью», из которого он якобы вправе создавать все, что ему угодно. В этом случае тезис о том, что исследователь «конструирует» или «изобретает» свой источник, противоречит принципам исторического исследования. Ибо эта «изобретаемая» историком история строится им в соответствии с установленными им правилами и может оказаться не соотнесенной должным образом с исторической действительностью. «История-проблема» — превосходно, т. е. история, рассматриваемая проблемно, но не проблема, которая «подминает» под себя историю и строит ее произвольно, не пытаясь раскрыть ее внутренней логики.

Может ли историк упускать из виду то существенное отличие его дисциплины (как и вообще гуманистики) от естествознания, отличие, которое состоит в том, что в очень многих случаях химики, биологи или физики используют материалы своих экспериментов таким образом, что по их завершении они уничтожаются? Но историк имеет дело не с морскими свинками или химикатами, — его «подопытный материал» — высказывания (в самом широком семиотическом смысле) людей, их мысли, облеченные в некие тексты, и эти мысли и высказывания не могут быть заменены другими, они неповторимы (при всех присутствующих в них элемен-

тах повторяемости или типичности), и, следовательно, не могут рассматриваться и использоваться в качестве простого «сырья» для опыта. Разве самоценность исторического факта не остается незыблемым постулатом нашего ремесла даже и после всех дискуссий о сложной природе фактов человеческой истории?

В такой «максималистской» интерпретации понятие «истории-проблемы» кажется далеко ушедшим и от формулировки его Февром и Блоком, и от допустимого, здравого подхода к работе историка.

Дюби отнюдь не разделяет подобного понимания «истории-проблемы». Выявление хронологической последовательности проливает свет на причинно-следственные связи. Пытаясь реконструировать систему отношений между разнопорядковыми феноменами, историку нужно знать, принадлежат ли эти феномены к одной временно́й плоскости. Мне кажется, что при такой постановке вопроса отчасти лишается смысла броделевская теория множественности времен — «времени большой длительности», «времени конъюнктур», «событийного времени».

Дюби занимает особое место в современной французской историографии. И не только потому, что он, по всеобщему признанию, один из крупнейших медиевистов наших дней; и не только вследствие его исключительной продуктивности (перечислить все его сочинения — это уже нелегкая задача: у него более двадцати монографий, не говоря о многочисленных переводах, и огромное количество статей, рецензий и обзоров литературы); и не только в силу того, что он стремится сохранить свою «неангажированность», самостоятельность по отношению ко всем школам и направлениям в исторической науке и время от времени находит нужным подтверждать эту свою «декларацию независимости», — но также и потому, что Дюби отличается от других «новых историков» своим отношением к марксизму (я сейчас не имею в виду ученых, которые, подобно Пьеру Вилару или Ги Буа, — убежденные марксисты).

В советской критике десятилетиями господствовала тенденция «ловить» зарубежных «буржуазных» историков на непонимании и неприятии марксизма. Я бы обратил внимание как раз на противоположное явление. В первый послевоенный период молодые двадцати- и тридцатилетние начинавшие тогда французские историки почти все без исключения прошли школу Маркса. Дюби — в особенности. Как он признается, его знакомство с марксизмом началось еще раньше, во второй половине 30-х годов, и он, не видя в теории Маркса неприкосновенной догмы, считает ее «средством анализа, обладающим исключительной эвристической эффективностью»[12]. Его французские коллеги-марксисты поражаются, в какой мере он усвоил марксистскую систему понятий и самую тер-

минологию и, что еще более существенно, подходы к изучению и объяснению исторического процесса![13] Дюби действительно многое воспринял у Маркса, сохраняя в то же время критическую дистанцию по отношению к некоторым аспектам его теории.

Дюби замечает, что, по его мнению, марксизм занимает в мышлении французской исторической школы куда большее место, нежели это принято признавать; несмотря на нередкие заявления тех или иных историков о «преодолении», «несуществовании» марксизма, в действительности к нему восходят, прямо или косвенно, многие стимулы и в творчестве Марка Блока и Люсьена Февра, и тем более их последователей. Выше уже приведены слова Дюби о том, что именно благодаря влиянию Маркса послевоенному поколению историков было столь легко принять большую часть методологии Марка Блока. Таким образом, то весьма ограниченное и колеблющееся сближение с марксизмом, которое у Блока происходило в значительной мере «стихийно», без систематического глубокого усвоения мыслей Маркса, у молодых историков конца 40-х и 50-х годов осуществлялось уже сознательно. Не следует ли предположить, что в «генетическом коде» Школы «Анналов» были «записаны» не только Дюркгейм, Симиан и Мосс, но и Маркс?

Они не сделались марксистами, во всяком случае те, чьи труды и концепции рассматриваются в этой книге. Дюби замечает: «Будь я моложе лет на пятнадцать или работай я не в Париже или в Эксе, а в Праге, воздействие марксизма на мой труд было бы совсем другим»[14]. Но в их интеллектуальный кругозор и методологический арсенал Маркс вошел — наряду с другими мыслителями и учеными минувшего и текущего столетий. Разумеется, Маркс не был для французских историков единственным и главным источником вдохновения, и к ряду его положений они остались равнодушны или отнеслись критично.

Вместе с тем Дюби считает нужным несколько уточнить и модифицировать определенные положения исторического материализма, «изменить соотношение элементов», с тем чтобы модель отвечала специфике изучаемой эпохи. Он предпочитает понятие не «феодального», а «сеньориального способа производства». Эта терминологическая поправка продиктована тем соображением, что при феодализме не столько существовал примат экономики над политикой, сколько политика доминировала над экономикой. Решающей в социальной жизни была не собственность на землю и иные средства производства, а власть господина над людьми; в силу обладания этой властью, судебной, политической, военной, глава сеньории мог организовать эксплуатацию крестьян. Изменения в распределении и структуре власти играли более существенную, да-

же решающую роль в развитии общества в X—XI веках, нежели экономика[15].

Автору книги «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе» легко согласиться с мнением Дюби, что необходимо в полной мере принимать в расчет особенности содержания понятия «собственность» в Средние века и ни в коей мере не переносить в тот период понятия собственности, существовавшего в XIX веке. Я склонен понимать приведенные утверждения Дюби в том смысле, что в средневековую эпоху едва ли вообще существовали раздельно экономика и политика, собственность и власть, — они образовывали недифференцированное единство. И Дюби, конечно, глубоко прав, когда говорит, что именно в связи с анализом производства, собственности, отношений купли-продажи и потребления особое значение приобретает исследование ментальностей.

Дюби находит невозможным объяснять изменения в аграрном строе и формах поселений одним только развитием производительных сил. Так, например, расчистки земель в обширных лесных массивах были в XII веке блокированы потребностью знати устраивать большие охоты для своих вассалов и потребностью монахов-цистерцианцев укрыть в «пустыне» свои отшельнические кельи. Я только не вполне убежден в том, что эти потребности нужно квалифицировать как «идеологию», понятие, которое, на мой взгляд, Дюби использует излишне экстенсивно[16].

Он не склонен видеть в средневековом государстве только аппарат принуждения, стоявший на службе господствующего класса; на его взгляд, нужно учесть и то, что монархия выступала в роли арбитра в конфликте между господами и эксплуатируемыми, создавая при этом вокруг себя собственную социальную группу, на которую могла опираться. Что касается церкви, то и она как бы возвышалась над обществом.

Дюби решительно протестует против выдвижения какого-либо одного фактора в истории в качестве «последней инстанции»; таковой не существует. Речь не может идти об однозначной жесткой детерминации. Необходимо отказаться от упрощенной идеи противопоставления детерминирующих базисных (infra) и поверхностных надстроечных (supra) пластов. В действительности налицо некая глобальность, и в ней можно вычленить корреляции, связи, взаимные «вертикальные» и «горизонтальные» соответствия. Для того чтобы выразить идею нерасторжимого единства материальных реальностей с реальностями нематериальными в рамках определенного общества, Дюби находит у Маркса «адекватную и полезную метафору» — «общественная формация»[17]. Нетрудно, однако, убедиться в том, что в интерпретации Дюби социальная формация едва ли сохраняет тот же самый смысл, какой она получи-

ла у Маркса, — в качестве формы общественного производства, как социально-экономическая формация.

Обратимся теперь к диалогу между Дюби и Лардро. Он представляет несомненный интерес, но, по-моему, нуждается в определенном комментарии, который поможет нам уточнить методологию Дюби.

«То, что я пишу, это *моя* история, — заявляет Дюби, — и я не намерен скрывать субъективности собственных высказываний». Он продолжает: «У меня нет особого вкуса к теориям: мое дело — работать... Я убежден в том, что мы должны исходить из конкретного... Меня интересуют люди, жившие в XII веке и оставившие кое-какие следы»[18]. Эти «следы» — данные источников — организуются историком, который устанавливает между ними связи. И вот тут-то, при установлении связей между диспаратными данными источников, говорит Дюби, и вступает в силу «воображение» историка.

Собеседник возражает: но ведь оставленные прошлым «следы» приобретают значение для истории только при условии, что историк включает их в круг своих рассуждений. Лардро, судя по всему, имеет в виду то обстоятельство, что воображение историка активно на всех стадиях его работы, с самого начала. Прежде чем найти те или иные «следы», их необходимо целеустремленно искать. Выше мы уже не раз обращались к понятию «история-проблема» и видели, какое огромное, поистине ключевое значение придавали ему представители «Новой исторической науки» начиная с Блока и Февра.

И вот вдруг оказывается, что «воображение» историка подключается лишь на стадии обдумывания уже собранного материала, при его упорядочении... А каким же образом историк его собрал, точнее, отобрал, выбрал? Разве он не руководствовался некоей идеей, проблемой еще и тогда, когда приступил к сбору «следов»? Разве в его «воображении» не существовало определенной — пусть сугубо предварительной — модели восстанавливаемой им действительности, «идеального типа», который он проверяет, уточняет, видоизменяет или, при необходимости, вовсе отбрасывает, заменяя его другим «идеальным типом», ближе соответствующим исторической реальности?

Да, конечно, соглашается Дюби, он не хочет этим сказать, что работает изолированно. Каждое поколение историков делает свой выбор, и в этом смысле выбор Дюби не свободен. Он солидарен с современными историками, и в первую очередь с теми, кого он считает своими учителями, — с Люсьеном Февром, которого ему

посчастливилось знать лично, и с Марком Блоком, с которым он никогда не встречался, но на которого он особенно охотно ссылается.

На такой ноте начинается диалог Дюби — Лардро, посвященный творчеству Дюби и оценке им основных явлений современной исторической мысли. Диалог этот — давний, он состоялся в то время, когда французские историки и общественность чествовали его шестидесятилетие. Ныне Дюби уже за 70, но он по-прежнему в движении, в развитии. И я, может быть, не стал бы останавливаться на вышеприведенном его заявлении, если б на память не пришли слова другого выдающегося современного медиевиста Жака Ле Гоффа: «У меня — не философская голова и, подобно большинству французских историков, я воспитан в пренебрежении к *философии истории*». Правда, Ле Гофф тут же признает, что он считает нужным писать историю сознательно и что его философский *нигилизм не распространяется на размышления о проблемах и* методах исторического знания[19].

Действительно, различия в этом отношении между Ле Гоффом и Дюби нельзя упускать из виду. В то время как первый явился одним из инициаторов изданий «Faire de l'histoire» и «La Nouvelle Histoire», в которых обобщается опыт «Новой исторической науки», и в своих работах с завидным и беспрецедентным постоянством ставит новые проблемы исторического познания (см. об этом ниже), Дюби не столь уж часто позволяет себе выход за пределы конкретной истории средневековой Франции. У него «нет особого вкуса к теории», с этими его словами приходится согласиться.

Попробуем внести ясность: никто не требует от историка быть Гегелем, Марксом, Шпенглером или Тойнби и формулировать некие общие законы истории либо рисовать ее развитие в виде связного и обозримого целого на всем ее протяжении. Это не значит, что пренебрежение французских историков к философии истории и к Истории с большой буквы оправданно; в конце концов, уважаемые коллеги, вы вправе философией не заниматься, но зачем же ею столь решительно пренебрегать? Она ведь тоже удовлетворяет некие интеллектуальные потребности и, между прочим, пользуется плодами наших, историков, трудов (по крайней мере в идеале, — на практике не столь уж часто, ибо многие философы тоже, со своей стороны, пренебрегают историей и ее фактами, которые сплошь и рядом мешают их стройным общим конструкциям...).

Но существует широкое поле собственной, специальной методологии истории; в него входят отнюдь не одни только самые общие теоретические предпосылки и постулаты, но и более непосредственно затрагивающие ремесло историка системы понятий и методов исследования. Я имею в виду то, что Р. Мертон назвал «теориями среднего уровня», которые, с одной стороны, опираются на

общефилософские принципы, а, с другой, выработаны именно для данной отрасли знания и учитывают ее специфику.

Применительно к истории, и, точнее, к тематике «Новой исторической науки», я полагаю, речь должна идти о таких, например, принципах, как «histoire-problème» и «histoire totale», таких дискуссионных понятиях, как «mentalités» или «картина мира», как проблемы соотношения динамики и статики в историческом процессе или множественности временных ритмов в истории, как вопрос о соотношении элитарной («ученой») культуры и религиозности с культурой «неофициальной» («народной»), как вопрос о формировании и распространении культурных моделей, или проблема «многослойности» человеческого сознания, и ряде других. Эти проблемы непосредственно вытекают из логики нашей профессии, они возникли в силу того, что историки встретились с определенными трудностями и тупиками, выйти из которых при помощи устаревшей позитивистской методологии оказалось невозможным. Это — методологические проблемы исторической науки, коими нельзя пренебрегать.

Однако не будем закрывать глаза на истинное положение вещей. Историки далеко не всегда самостоятельно доходили до постановки этих и иных проблем. Мы уже видели, какое сильное влияние оказали на Февра и Блока методология социологов и психологов, географов и этнологов, экономистов и лингвистов. Знаем мы также и то, что последующие поколения Школы «Анналов» не избежали влияния структурализма и культурной антропологии, что наиболее часто цитируемым автором в их трудах именно в тех случаях, когда речь идет о конкретной научной методологии, является русский фольклорист и филолог Владимир Пропп и с каким интересом они изучают труды Михаила Бахтина. Ныне проблема взаимодействия истории с культурной антропологией приобретает, как мне представляется, решающее значение. Полидисциплинарность — на повестке дня, и историкам, оставив былые и не оправдавшие себя претензии на то, чтобы возглавить все социальные науки, предстоит учиться и учиться.

Вместе с тем было бы несправедливо забывать и о более общих философских и социологических теориях, к которым иные французские коллеги якобы равнодушны. Не переносят ли они невольно свои теперешние симпатии и антипатии на время собственного интеллектуального формирования?

Суть вопроса в том, что у историков, конечно, всегда имеются теоретические предпосылки, которыми они руководствуются, только у одних они осознаны, а другие пользуются ими, не вдумываясь в них, и тем самым подвергают себя опасности быть непоследовательными. Неосознанное пользование методологией ведет к нечеткости в постановке проблем и в осмыслении полученных результа-

тов. Не придавая должного значения теории и полагая, что интуиция и воображение суть вполне достаточные средства для того, чтобы совладать с материалом и реконструировать определенный фрагмент действительности далекого прошлого, ученому приходится довольствоваться при объяснении исторических явлений догадками или несколько упрощенными схемами.

Это — не про Дюби. Для того чтобы понять его методологию, необходимо вчитаться в его исследования, ведь в них она и находит свое реальное воплощение.

...В начале XI века два епископа во Франции, Адальберон Ланский и Герард Камбрейский, развивали учение о монархии, которая опирается на единение трех «ordines» (разрядов, сословий) — «молящихся» (oratores), «воюющих» (bellatores, pugnatores) и «трудящихся», «пахарей» (laboratores, aratores). Дюби предпринимает углубленный и всесторонний анализ этой теории, связывая ее с общей для индоевропейских народов «трехфункциональной идеологией» (по Жоржу Дюмезилю). Признаюсь, я отношусь с некоторой сдержанностью к гипотетическому построению Дюмезиля и, во всяком случае, не нахожу столь уж разительного сходства между «индоевропейской» идеей монарха—носителя правопорядка, физической силы и воплощения изобилия и плодородия, с одной стороны, и учением о тройственном функциональном членении общества, сформулированным епископами времен Капетингов, с другой, учением, согласно которому носителями функций попечителей душ, защитников общества и трудящихся выступают ordines, а не монарх, возглавляющий это единство. Кстати говоря, на мой взгляд, «индоевропейская идеология» относится к разряду коллективных представлений такого рода, которые непосредственно и explicite не формулировались их носителями, но принадлежали к «коллективному бессознательному». Однако сам же Дюби решительно высказывается против понятия «коллективного бессознательного»[20]. Здесь есть неясность.

Эта неясность, на мой взгляд, проистекает из интерпретации дюмезилевской «трехфункциональной идеологии» применительно к Европе XI века. Ясно, что Дюмезиль, выявляя индоевропейскую троичную «идеологию» в различных культурах древности от Индии до Рима, подразумевая под ней не «идеологию» в привычном значении этого понятия, как сознательное теоретическое построение, призванное служить интересам определенной социальной группы или государственной власти; по Дюмезилю, эта общеиндоевропейская «идеология» представляла собой комплекс мифов, ритуалов, эпических сказаний, религиозных и магических верований, и каждая из трех функций воплощалась в фигурах богов, монархов, в институтах и социальных структурах.

Поэтому если средневековая западноевропейская трехфункциональная теория действительно была связана с этой «индоевропейской идеологией», то, прежде чем стать идеологией в том прямом смысле, какой, видимо, подразумевает Дюби, она должна была быть предметом мифопоэтического осмысления. Дюби этой предшествующей стадии не выявляет; по-видимому, ее и невозможно обнаружить в сохранившихся памятниках. Но остается открытым вопрос: не выражала ли эта трехчленная схема (сформулированная церковными писателями XI века, несомненно, по-новому, более четко и с особыми целями) некую общую черту ментальности населения Европы в раннее Средневековье? Дюби, судя по всему, не исключает того, что трехфункциональная схема присутствовала в сознании современников Адальберона и Герарда. Но если дело обстояло так, то изученная Дюби теория трех ordines была не произвольным созданием епископов, а переработкой схемы, которая восходила к более архаической стадии общественного сознания, когда эта схема лежала в основе мифа и ритуала.

Итак, «идеология» ли перед нами, точнее, только ли «идеология» или некое более сложное и неоднородное образование, вобравшее в себя как теологическую и политическую ученость высшего духовенства, так и элементы архаических представлений, верований, мифов? Речь идет не об одном лишь содержании сочинений Герарда и Адальберона, но прежде всего о восприятии подобных идей в ту эпоху; не отвечала ли схема трехфункционального устроения общества ментальным установкам всех его слоев, не могла ли найти эта теория определенных соответствий в мысли об органическом единстве артикулированного целого, которая присуща мифологическому сознанию?

Мое сомнение состоит, следовательно, в том, не слишком ли решительно и безоговорочно «идеологизирует» Дюби западноевропейскую версию индоевропейского мифа, не поспешил ли он несколько с интерпретацией в терминах новоевропейской социально-политической мысли специфического феномена раннесредневековой духовной жизни, уходящего корнями, возможно, в глубокую архаику?

Вероятно, «трехфункциональную идеологию», изученную — применительно к европейскому Средневековью — за последнее время рядом историков, но особенно пристально и полно именно Дюби, следовало бы рассматривать в более широком контексте. Мысль об органической включенности части в целое, каждого отдельного социального разряда — в общество как нерасторжимое единство, как своего рода «тело», все члены которого взаимно дополняют и поддерживают друг друга и жизненно необходимы для целого, эта мысль, несомненно, эксплуатировавшаяся духовенством, едва ли была достоянием или детищем одних только «теоре-

тиков» Средневековья, — скорее, она была разлита повсеместно, во всех отсеках коллективного сознания.

И если с этим согласиться, то, может быть, некоторые утверждения в книге Дюби относительно связи трехфункциональной схемы с «феодальной революцией» (см. ниже) и потребностями господствующего класса держать в узде трудящихся следовало бы *сформулировать в более осторожной и гипотетичной форме.* Если такая связь в действительности и существовала, то едва ли она была столь прямой и непосредственной.

Но проблема для Дюби ни в коей мере не исчерпывается разысканием далеких корней трехфункционального учения. Он стремится выявить тот конкретный социальный, политический и идеологический контекст, в котором сложились и распространялись теории Адальберона и Герарда.

Дюби показывает, что образ общества, рисующийся в виде трехфункциональной схемы, с одной стороны, выразил ви́дение социальной действительности представителями церковной элиты, с другой же стороны, был ими использован в определенных социально-политических и идеологических целях. «Воображаемое» (l'imaginaire) переплетается с действительным и участвует в функционировании социального строя — такова ведущая идея Дюби. Более того, в XIII веке эта идеальная схема находит свое материальное воплощение в государственных институтах — в трехсословном государстве.

Произведения французских епископов, по мнению Дюби, наряду с другими целями (борьба против ересей, которые отрицали существующие социальные порядки; движение за установление «Божьего мира»; полемика с клюнийскими монахами-реформаторами) были направлены на то, чтобы внушить народу, т. е. крестьянам *в первую очередь, сознание необходимости повиноваться* господам. Поскольку «дом Божий» — един и все ordines должны взаимно поддерживать друг друга (пахари призваны кормить своим трудом все население, воины-рыцари — защищать его, а монахи и духовенство — молиться за всех, заботясь о спасении их душ), то «разделение» общества, антагонизмы внутри его совершенно непереносимы. Это учение, говорит исследователь, служило ответом на обострение социальной борьбы крестьянства в первой половине XI века.

Ужесточение внутренних противоречий Дюби связывает с происшедшей, по его мнению, как раз в тот период «феодальной революцией». Изменяются способ производства и характер власти, а вслед за ними идет интенсификация сельскохозяйственного труда. Если прежде значительную роль в производстве играли рабы, то после 1000 года *бремя материального содержания общества* возлагается на «мужиков», сельское население в целом. Одновремен-

но оформляется рыцарство и увеличивается социальный разрыв между крестьянами, с одной стороны, и воинами-рыцарями и духовенством — с другой. Этот процесс достигает зрелости в период между 1020 и 1030 гг. Вызванные им изменения в социальных отношениях и рост ересей, угрожающих установленному порядку, и явились, по Дюби, причинами «консервативной» позиции епископов Адальберона и Герарда, нашедшей свое идеологическое выражение в трехфункциональном учении.

Оставим в стороне гипотезу о «феодальной революции» рубежа X и XI веков. Гипотетичен и тезис о возросшей угрозе крестьянского восстания. Однако более всего сомнительно другое: то, что трехфункциональное учение епископов того времени могло быть направлено на смягчение социальных противоречий.

Если бы подобные мотивы прозвучали в проповеди, обращенной к широким слоям верующих, я бы мог принять их всерьез. Но даже в проповеди XIII века, когда социальные противоречия по временам действительно уже достигали большого накала, преобладают не призывы ко всеобщему примирению, а скорее обличения знатных и богатых сеньоров и горожан, угнетающих бедняков. В начале XI столетия еще не существовало столь острой угрозы крестьянского мятежа, и если в XII—XIV столетиях народ, по словам Дюби, внушал страх, то остается не вполне доказанным, что так же обстояло дело и в первой половине XI века.

Главное же заключается в том, что произведения Адальберона Ланского и Герарда Камбрейского вовсе не были адресованы плебсу, крестьянам, вообще необразованным; кто из них мог знать поэму, воспевающую короля Роберта, или «Деяния камбрейских епископов»? Эти сочинения не только были написаны по-латыни (проповеди, жития святых, «visiones», «exempla» тоже на протяжении долгого времени записывались на латинском языке, но по мере надобности излагались прихожанам на местном и всем понятном наречии), но они и предназначались для узкого круга избранных. Самый жанр этих писаний исключал для простолюдинов возможность ознакомления с их содержанием.

Книга Дюби «Три разряда общества, или Воображаемый мир феодализма»[21] представляет собой историческое исследование большой ценности. Это классика современной медиевистики. Идеи, представления и иллюзии общества о самом себе раскрыты в ней с исключительной глубиной и полнотой. Как подчеркивает Дюби, воображаемый мир (l'imaginaire) не столько отражает объективную действительность, сколько пересоздает ее. Структура французского общества начала XI века не отвечала идеальным схемам епископов, была сложнее и запутаннее. С этим нужно согласиться. Но вместе с тем я полагаю, что учение о трехфункциональном членении общества хорошо выразило своего рода «социологическую

модель» феодализма. Ибо это общество, более сложное по своему составу, чем его изобразили Герард или Адальберон, и в самом деле строилось на разделении социальных функций. Так что дело не в одной только иллюзии, но и в достаточно глубоком постижении теологами природы общества, к которому они принадлежали.

Отметим, кстати, что указанная трехфункциональная схема впервые была сформулирована не в начале XI века и не во Франции, — мы находим ее (и Дюби это отмечает) уже в конце IX века и в совсем иной обстановке — в Англии времен короля Альфреда. Затем ее развивали английские церковные авторы конца X века. Следовательно, дело не сводится к монашеской реформе, или к движению за «Божий мир», или к распространению ересей. В Англии в то время все было не так, и главная забота монарха и его окружения заключалась в спасении страны от нашествия скандинавских захватчиков.

Я вообще полагаю, что средневековые авторы, рассуждавшие о современной им социальной структуре, в сколь бы фантастические и мифологические одеяния они ее подчас ни облекали, в принципе были способны отразить определенные реальные характерные ее черты. Всякий раз, когда я встречаю в средневековых текстах мысли об устройстве общества и о взаимоотношениях разных классов, сословий, разрядов, будь то текст, включенный королем Альфредом (или кем-то из его окружения) в перевод трактата Боэция, либо произведения упомянутых епископов, либо французские проповеди XIII столетия (Жак де Витри и др.), или, наконец, проповеди немецкого францисканца Бертольда Регенсбургского, — я неизменно нахожу один и тот же профилирующий мотив: общество функционально расчленено, составляющие его группы и индивиды выполняют свои службы, свое призвание, и все они должны способствовать благу социального целого. Это не просто «l'imaginaire du féodalisme», это — ведущая, характернейшая черта феодальной идеологии. Хорошо известно, сколь большим признанием пользовалось в ученых (т. е. религиозных) кругах функционально-органологическое учение об обществе, истоки которого нужно искать в античной философской мысли[22].

Понятие служения, как и непосредственно с ним связанное понятие иерархии, — центральная социальная идея этого общества, пронизывающая все отношения — от отношений верующего с Господом до отношений подданного с господином и от устройства церкви до брачной жизни. Идея служения объединяла аспекты социальные и религиозные с аспектами ментальными, эмоциональными, и поэтому она распространялась даже и на любовь трубадура к даме.

Представление о преобладании целого над частями также было неотъемлемым компонентом феодальной ментальности. Каждый

индивид и каждый социальный разряд существуют не сами по себе и не ради самих себя, — они мыслимы только в качестве компонентов социального макрокосма.

Но эти ключевые понятия феодализма было бы затруднительно называть «идеологией» в обычном употреблении термина. Следовало бы более четко разграничивать понятия «идеология» и «ментальность»; их смешение чревато путаницей и подменой предмета исследования. Упомянутые сейчас понятия феодальной ментальности лишь отчасти сознательно выработаны мыслителями той эпохи, — скорее, они возникли в обществе как определенный тип мироотношения, отвечавший тогдашним социальным потребностям и установкам сознания. И не кто иной, как сам Жорж Дюби, это превосходно продемонстрировал, обнаружив в качестве доминанты феодального строя понятие служения. Подчеркивая, что феодализм есть способ производства, и система отношений зависимостей, и сеть правовых институтов, и специфическая военная организация господствующего класса, — глубоко и многосторонне все это изучив, Дюби в свое время высказал мысль: «Феодализм — это средневековый тип ментальности», «disposition d'esprit»[23]. И был, конечно, вполне прав.

Ибо феодальная ментальность, пронизывающая все аспекты общественных отношений, от производственных до семейных и от юридических до художественных, определяла историческую индивидуальность западноевропейского средневекового общества. В самом деле, поместная организация хозяйства, с крупными землевладельцами — обладателями частной власти и с зависимыми крестьянами, существовала в обществах разного типа и в разные эпохи; военный строй тяжеловооруженных конников тоже не есть differentia specifica средневекового Запада. Однако крупное землевладение древнего Востока или императорского Рима с «царскими земледельцами» или колонатом не превращалось в феодальное, и сидящий на коне воин тем самым еще не становился рыцарем. Уникальной в истории была специфическая природа этики, системы ценностей и ментальности, связанной с принципом служения, которое не превращало низшего в раба или холопа и оставляло место для развития личности. Если феодализм невозможно, конечно, сводить к ментальности (и Дюби далек от подобной тенденции), то вместе с тем его невозможно и понять, не приняв в полной мере в расчет особенностей ментальностей средневековых западноевропейцев.

Такого рода подход к делу — сосредоточение внимания на ментальностях, в которых фокусируются основные «силовые линии», пронизывающие общество, кажется плодотворным. Мысль же Дюби о том, что идеологи господствующего класса сознательно выработали теорию, с помощью которой намеревались смягчить

внутренние противоречия и лишить крестьян морально-религиозного основания для их борьбы против господ, да простит меня глубокоуважаемый автор, несколько отдает избыточным социологизмом. Едва ли вполне доказаны и связи между трехфункциональной схемой французских епископов и церковным движением за утверждение «Божьего мира», полемикой с клюнийцами и борьбой против ереси — они остаются на уровне догадок, предположений[24].

Опасности излишнего «спрямления» связей между материальной жизнью и ментальностями не избегает ряд представителей «Новой исторической науки». Не в том ли дело, что руководствующиеся принципом «глобальной» или «тотальной истории» ученые не обладают такой разработанной теорией объяснения исторических феноменов, которая позволила бы им объять социальное и ментальное, культуру и способ производства (я не боюсь применять это понятие при обсуждении работ Дюби, т. к. он сам им пользуется, правда предпочитая говорить не о «феодальном», а о «сеньориальном способе производства»)? Иными словами, познавательные трудности порождаются прежде всего при попытках достичь синтеза в истории.

Но вспомним вышеприведенное высказывание Дюби: «То, что я пишу, это *моя* история». Несколько ниже он, возвращаясь к той же мысли, утверждает: «Действительно, я убежден в неизбежной субъективности исторического исследования, моего во всяком случае». «Я не выдумываю... впрочем, выдумываю, но стараюсь обосновать свои изобретения на возможно более прочных опорах и строить, исходя из строго критически проверенных показаний, возможно более точных свидетельств»[25]. Для подтверждения этой идеи субъективности Дюби ссылается на то, что он не ближе к истине, чем историки XI и XII веков, чьи труды он изучает. У каждого — собственная интерпретация, и все они равноправны. Он вполне согласен с мыслью Февра о том, что разные эпохи создавали свое особое представление о прошлом, свои Рим и Афины, свои Средневековье и Ренессанс.

Исторический релятивизм — вещь не новая и в определенных пропорциях весьма полезная, я бы даже сказал, отрезвляюще полезная, ибо предохраняет от прогрессистских восторгов. Идея, будто до нас люди плохо понимали смысл истории, а мы, находясь на ее вершине, все способны увидеть яснее, правильнее и глубже, — конечно, ложная и вредная высокомерная иллюзия. Но не стоит ли разделить два аспекта проблемы субъективности исторического познания? Один аспект — тот, о котором говорит Февр. Взгляд на историю как компонент картины мира меняется вместе-

с ходом истории и с изменением перспективы, и каждая эпоха дает свою собственную оценку исторического прошлого. Есть, однако, и другой аспект — ремесло историка.

И в этой связи я осмеливаюсь обратиться к профессору Дюби с вопросом: то, что научные средства исторического исследования совершенствуются, то, что методы работы историков оттачиваются и они ныне способны поставить перед собой новые проблемы, которые прежде не возникали, — не открывает ли это возможности более глубокого проникновения в содержание истории? Не происходит ли на наших глазах мощное расширение поля исторического исследования? Передо мной книга, трехтомное издание, одним из авторов в котором выступал и Жорж Дюби, — «Faire de l'histoire». У каждого тома свой подзаголовок: «Новые проблемы», «Новые подходы», «Новые объекты»[26]. Все это вместе называется «Новая историческая наука».

Так вот, я спрашиваю: не видит ли историк второй половины, конца XX века кое-что не просто по-новому, но и впервые? Правда ли то, что его интерпретации по глубине проникновения в материал и по своей объяснительной силе в принципе якобы ничем не отличаются от тех интерпретаций, которые давали Рауль Глабер или Ордерик Виталий? Все же существует прогресс в технических средствах, не так ли?

И вместе с тем, как понимать заявление: «То, что я пишу, это *моя* история»? Ведь историк пишет не поэму, не роман и не картину. Ви́дение исторических явлений, которое он предлагает, конечно, есть *его* ви́дение — но полагаю, не только его одного? Поддается ли проверке его интерпретация фактов и явлений, убедительна ли его система объяснения, — эти вопросы неизбежно и правомерно приходят на ум любому историку (и не только историку), который читает и изучает его статью или монографию. То, что я пишу, это не просто мое субъективное ви́дение истории, это один из вариантов современного ви́дения истории, опирающегося на достигнутый уровень знаний и методов. И если я выполняю все требования, предъявляемые ныне к историческому труду, я могу рассчитывать на то, что полученные мною новые результаты исследования будут введены в научный оборот и приняты моими коллегами.

Мечта Февра о том, что привычную фигуру историка, замкнувшегося в одиночестве в своем кабинете, сменит бригада исследователей, совместно разрабатывающих общий проект, не сбылась. Не нужно запираться в башню из слоновой кости, и определенные разумные формы кооперации ученых-гуманитариев вполне возможны, но творческая работа совершается и, надо полагать, будет совершаться преимущественно «единоличниками». Как заметил один ученый, «яичко золотое, а не простое снесла курочка Ряба,

но отнюдь не мощный научный институт». Однако распознать то, что снесено именно золотое яичко, — привилегия коллектива, научной общественности, читателей. Работая у своего «верстака», член цеха историков мысленно ориентируется на критерии, выработанные его средой. В этом смысле история, которую разрабатываю я, — не только моя, она — и наша общая.

Кстати, я не готов согласиться с недавним утверждением Дюби о том, что ныне Школы «Анналов» якобы уже не существует, а имеются лишь учреждения, способствующие распространению идей, методов и обновлению исторического исследования во всем мире[27]. Школа «Анналов» принадлежит к тому довольно широкому классу феноменов, дать точное определение которым довольно нелегко, но которые тем не менее благополучно существуют, и, между прочим, не так-то уж трудно отличить произведение, вышедшее из этой Школы, от прочих. Критерий отличия указал сам же Дюби: нет «Новой исторической науки» и «новых» историков, но есть историки хорошие и плохие, в том смысле, что «Новая историческая наука» не устает разрабатывать методы исторической критики применительно к своим новым задачам[28]. Превосходное определение! Но все же, как кажется, не вполне исчерпывающее и четкое.

Я придерживаюсь мнения, что историки, принадлежащие к этому направлению, так или иначе ориентированы на исторический синтез. Эта ориентация, в одних случаях вполне сознательная, программная, в других производится скорее «на ощупь», но тем не менее она всегда присутствует. И здесь-то и коренится, на мой взгляд, отличительная особенность «Новой исторической науки».

Как кажется, Дюби (и некоторые другие историки) склонен разделять Школу «Анналов» и «Новую историческую науку»[29]. Возможно, при взгляде из Парижа эти тонкости имеют свой резон. Но, признаюсь, издалека подобного рода разграничения не представляются наполненными глубоким содержанием. Поэтому для меня Школа «Анналов» существует. И, судя по всему, она существует, несмотря на нелюбовь к слову «школа», и для нынешней редакции «Анналов», которая вновь намерена пересмотреть отношения истории, ею воплощаемой, с социальными науками[30].

Но продолжим знакомство с диалогом Дюби—Лардро.

В связи с обсуждением проблемы исторической памяти Ги Лардро спрашивает Дюби: Вы много занимались крестьянами начального периода Средневековья; но ведь, кажется, вполне ясно, что никогда нельзя будет узнать о том, что́ происходило в голове крестьянина той эпохи. Дюби отвечает: историческая память се-

лективна, и в этом отборе очень многое отсеивается. Применительно к Средневековью видимыми в памятниках остаются одни лишь вершины, предельные точки социального здания. Относительно жизни крестьян Европы в XI и XII веках удается узнать очень немногое. И поэтому о положении женщины, о браке, отношениях родства или о сексуальности того периода можно вопрошать, собственно, только высшую аристократию[31].

И действительно, основные труды Дюби (после его аграрных штудий 50—60-х годов) посвящены истории рыцарства и аристократов. Проблемы истории других слоев общества, и в особенности простонародья, его не занимают. Неизбежен вопрос: причина и вправду заключается в том, что отсутствуют источники? Или же нет интереса к этим проблемам, а потому отсутствует и воля разрабатывать новую методику исследования источников, которая заставила бы их «разговориться»?

Хорошо известно, что до тех пор, пока не поставлен новый вопрос, исторические источники молчат. Создается иллюзия, будто данная проблема не разрабатывается именно из-за отсутствия материалов. Однако достаточно четко сформулировать новую проблему и осознать ее важность, как обнаруживается, что положение не так уж безнадежно. Подобным образом обстоит дело и с ментальностью, культурой, образом мира, существовавшим в головах средневековых простолюдинов. Казалось, перспективы — самые безнадежные. Но стоило «прочистить», обновить понятийный аппарат, как выяснилось: есть источники, и их даже много. Только нужно подумать над тем, как к ним подступиться, и главное — договориться о том, что же именно мы будем искать.

Как оценивать такие массивы исторических памятников, как жития святых? В них множество самых различных указаний и относительно верований и поведения простолюдинов, и язычников и христиан, и сведений о повседневной жизни, которая, по утверждению Дюби, якобы вовсе игнорируется исторической памятью того времени, и, разумеется, сообщений о политике церкви по отношению к народу.

Как быть с пенитенциалиями («покаянными книгами»), в которых можно обнаружить ценные данные о верованиях и суевериях людей, приходивших на исповедь, об их брачной и сексуальной жизни, о их быте; вопросники авторов пенитенциалиев подчас отличаются скрупулезностью, позволяющей составить представление о том, какие стороны жизни верующих, и прежде всего крестьян, вызывали наибольшую озабоченность духовенства.

А «visiones», записи рассказов людей, которые якобы побывали на том свете, но возвратились к жизни, с тем чтобы поведать окружающим о муках, ожидающих грешников, и радостях, кои заслужили праведники? В числе визионеров немало крестьян и дру-

гих простолюдинов. В этих повествованиях о мире ином раскрываются неожиданные стороны христианства в его народном восприятии, в частности своеобразные представления о пространстве и времени, о душе и загробном суде, представления, которые нередко широко расходятся с теологическими доктринами.

А проповеди, обращенные к народу, или вульгаризации богословского учения, на которых воспитывались монахи и клирики, т. е. люди из того же народа? В проповеди, при всей повторяемости ее поучений, содержится богатейший материал, рисующий самые различные стороны жизни верующих; обращаясь к пастве, монахи и священники искали с ней общий язык, используя ту систему образов и представлений, которая была присуща их аудитории.

А формулы благословений и заклятий католической церкви, которые постоянно применялись в повседневной жизни, причудливо объединяя в себе христианское учение с дохристианской магией, — разве эти формулы не запечатлели в себе особый тип ментальности, весьма далекий от ортодоксии?

Наконец, «exempla», дидактические «примеры», которые стали интенсивно записывать в XIII веке и которые представляют собой в совокупности целую энциклопедию народной жизни во всех без исключения ее проявлениях, — это же первостепенной важности источник! Мало этого, в «exempla» прорываются такие стороны народной религиозности, которых мы не найдем в иных жанрах литературы того времени.

Я назвал только те категории произведений средневековой словесности, в которых так или иначе проглядывают определенные аспекты ментальности людей, не принадлежавших к аристократической вершине феодальной пирамиды. Упомянутые категории источников ныне интенсивно привлекаются рядом специалистов, извлекающих из них новый интересный материал, и его осмысление отчасти позволяет проникнуть в пласты культуры «глубокого залегания».

Конечно, профессор Дюби вправе возразить: все эти памятники вышли из-под пера духовенства, монахов и выражают прежде всего их умонастроения, написаны с их позиций. Народ безмолвствует. Историки, разрабатывающие историю феодального общества, не в состоянии добраться до «народного» сознания[32]. Мы можем что-то узнать о нем исключительно через посредников и не всегда благодаря им, а, скорее, вопреки им. — *Верно! Но что же из этого следует?* По-моему, только то, что нужно внимательнейшим образом вдуматься в специфику названных категорий памятников (и, возможно, также и других) и с учетом этой специфики разрабатывать методики их исследования.

Да, все эти памятники — церковные. Но они принадлежат к тем жанрам и разрядам литературы, которые были адресованы не только образованным, но — пусть косвенно, через посредника (монаха, исповедника, проповедника, приходского священника) — также и пастве. И поскольку они были обращены к ней, между простонародной аудиторией и составителем данного текста не могла не устанавливаться своего рода «обратная связь». Автор должен был ориентироваться на сознание слушателей и тем самым был в определенной мере открыт для восприятия идущих от них импульсов. Поэтому изучение этих источников могло бы дать нам сведения не об одной только монашеской и церковной среде, но и о прихожанах, верующих, к которым обращались духовные лица. Не говоря уже о том, что ментальность простых монахов и приходских священников — основных посредников в отношениях между рядовыми верующими и духовной элитой — не всегда и не во всех отношениях сильно отличалась от ментальности народа, выходцами из которого они по большей части были.

Я хотел бы обратить внимание на еще одну существенную черту перечисленных категорий источников: почти все они — массовые, серийные. Наблюдения и выводы, которые могут быть сделаны на основе их анализа, не были бы случайными и фрагментарными. По моему глубокому убеждению, исследуя подобного рода памятники, историки могли бы открыть новый и до сих пор почти вовсе не изученный пласт средневековой жизни и ментальности. В таком случае удалось бы сопоставить наблюдения Эммануэля Леруа Ладюри, строящиеся на исследовании протоколов инквизиционных допросов жителей зараженной альбигойской ересью пиренейской деревни Монтайю (см. ниже), с широким кругом материалов, которые относятся к более раннему периоду, охватывают территориально уже не одну область Франции, а всю или значительную часть Западной и Центральной Европы и запечатлели ментальность не еретиков — маргиналов общества, но правоверных католиков, их повседневную жизнь.

Перечень источников, в которых можно поискать информацию о простом люде, без труда можно было бы расширить. Разве в записях обычного права, типа «leges barbarorum», нет указаний на ритуалы и правовые процедуры, на отношения людей внутри микрогрупп? Разве памятники скандинавского Севера, к сожалению игнорируемые французскими медиевистами, не содержат необычайно богатый, интереснейший материал, который характеризует быт и социальные отношения, семью и положение женщины, верования и обычаи, модели поведения и системы ценностей? Эти данные, конечно, во многом экзотичны для «анналистов», по преимуществу концентрирующихся на истории Франции, но наряду с особенным скандинавским колоритом они рисуют нам жизнь, ка-

кова она вообще была в Средние века, раскрывая тот ее субстрат, который, пожалуй, нигде больше не «просвечивает» с такою же ясностью и полнотой. Саги и эддическая и скальдическая поэзия, необычайно детализированные записи древнего скандинавского права, в основе своей еще обычного, памятники археологии дают уникальную возможность увидеть общество не только «сверху», но и «снизу», на уровне сельских хозяев, крестьян и мореплавателей. А немецкие «Weisthümer» позднего Средневековья — разве они не дали бы такого рода информацию?

Попытка реконструкции, «воскрешения» (выражение Мишле) этого потонувшего мира верований, ценностей, обычаев, моделей поведения целой культуры, оттесненной христианством и феодализмом на задворки истории и позабытой там, — заманчивая задача, вероятно, сулящая историкам немало неожиданностей и свежих наблюдений. Дюби отмечает силу умолчаний, лакун в истории. Так что же, историки должны смириться с фактом признания этих поистине чудовищных пробелов и довольствоваться тем, что нам пожелали оставить средневековые хронисты и иные авторы памятников этих времен? Но не оказывается ли в таком случае современный историк в положении сообщника в заговоре молчания, составленном тысячу лет назад? Не «играет» ли он при этом «в свои ворота»? Я придерживаюсь убеждения, что не следует капитулировать перед имплицитной тактикой средневековых авторов, не удостаивавших своим вниманием культуру широких слоев населения, — нужно искать возможностей прорваться к ментальности, к духовному миру этих «простецов».

Разумеется, профессору Дюби все это превосходно известно. Таким образом, установлено, что памятники по истории других слоев общества, помимо высшей аристократии, существуют. Повторяю, мною упомянуты только те категории источников, которые, на мой взгляд, могли бы немало чего поведать историкам о картине мира, ментальности простолюдина раннего Средневековья[33].

Следовательно, дело не в отсутствии источников и не в «дырявой» памяти тех средневековых авторов, которые оставили нам свои свидетельства.

Могут возразить, что все эти категории источников так или иначе содержат лишь косвенные свидетельства о ментальности неграмотных. Разумеется! Но что из этого следует? Очевидно, только одно: надобны особые методы исследования, небанальные подходы к материалу. Нужно искать способы, при помощи которых эти памятники раскрыли бы перед историками свои тайны.

Однако Дюби отвергает проблему «ученая культура/культура народная» как проблему ложную и надуманную. Приводимые им аргументы таковы: во-первых, в ее постановке сказывается влияние польской школы историков, которая тесными узами связана с

французской «Новой исторической наукой» и которая стремится с помощью указанной дихотомии доказать существование национальных корней не онемеченной отечественной культуры; во-вторых, проблема противостояния «ученой» и «народной» культуры продиктована, по мнению Дюби, упрощенными марксистскими схемами; в-третьих, здесь сказывается романтическое наследие, восходящее к Мишле; наконец, в современных индустриальных обществах возрастают ностальгические поиски «корней», которых ищут в фольклоре, в «народных традициях и искусствах»[34].

Я не склонен обсуждать вопрос о том, в какой мере интерес к проблеме народной культуры и ее соотношению с официальной, ученой культурой действительно продиктован указанными причинами. Ограничусь только напоминанием, что ссылкой на «ностальгию» по прошлому в условиях экономического роста, отрывающего народ от его корней, оперируют и такие противники истории ментальностей, как Франсуа Фюре[35]. В конце концов, так можно оспаривать вообще все занятия историей. Что же касается «упрощенных марксистских схем», то в моей стране проблему народной культуры с наибольшей остротой поставил М. М. Бахтин, которого, кажется, еще никто не «поймал» на приверженности к такого рода схемам.

Дюби говорит: что́ такое «народ» — не ясно. Он исходит из уверенности, что «народ» не был способен производить «культуру», не располагая для этого интеллектуальными и материальными средствами. При этом он подчеркивает, что понимает «культуру» «очень просто, не в антропологическом смысле» и что эта культура возникала лишь вблизи источника власти, вокруг государей. Затем она могла находить отклик в нижних этажах социального здания; так происходила вульгаризация аристократических моделей и их ассимиляция другими слоями общества[36]. Хотя Дюби и признает, что культурные модели могли распространяться не только «сверху вниз», но и «горизонтально» и даже в какой-то мере «снизу вверх», по его мнению, в деревне в этом плане ничего не происходит; ее нет в горизонте его исследований истории культуры.

Что можно сказать по этому поводу? Признаться, я развожу руками в некоторой беспомощности... Не потому, что аргументация Дюби меня сколько-нибудь убедила, но потому, что ее характер затрудняет обсуждение проблемы по существу.

Оставим в стороне вопрос о церковном искусстве и архитектуре; тут все более или менее ясно, это спиритуалистическое искусство, говорящее языком символов и продиктованное, вдохновленное теологами и интеллектуалами. Оно воздействовало на сознание народа, не могло не воздействовать, но народ принимал в нем участие преимущественно в качестве зрителя или рабочей силы, а не как творец образного строя, пронизывавшего скульптуры и храмы (и

можно согласиться с наблюдением Дюби о том, что романское искусство было более «аристократичным» и символичным, нежели сменившее его готическое, и что в силу этих своих особенностей дальше стояло от народа; романское искусство, говорит он, было «монашеским», готика же была уже тесно связана с городом).

Но даже и в этом случае малые формы церковного искусства заслуживали бы особого рассмотрения, ибо в них находили свое выражение самые различные, в том числе и фольклорные мотивы. В своей знаменитой книге «Эпоха соборов» Дюби называет три главных очага развития культуры, последовательно сменявших один другого: в период между 980-м и 1130 гг. это монастырь; в период 1130—1280 гг. — собор; в период между 1280-м и 1420 гг. — королевский, княжеский дворец. Для развития изобразительного искусства это, верно, так и есть. Но следовало бы остерегаться распространения подобной схемы на все виды культуры.

Культуры... Но что же мы все-таки под нею понимаем?

Почему в 1980 году профессор Дюби столь решительно отмахивается от понятия «культуры» в антропологическом смысле? (Причем в других разделах тех же «Диалогов» он уверяет, что с большим интересом следит за антропологическими работами, например, африканистов, в той мере, в какой они касаются систем родства[37]; известно, что антропологический подход вовсе не чужд автору «Воинов и крестьян», когда он касается проблем специфики экономики раннего Средневековья, и в частности безденежных форм обмена[38].) Все усилия по преодолению традиционного и явно устаревшего понимания культуры исключительно как системы высших достижений оказываются бесплодными перед заявлением Дюби, что он будет понимать культуру «в самом простом смысле»... Откуда эта обезоруживающая «простота»?

Почему, повторяю, профессор Дюби не желает принять в расчет антропологическое понимание культуры именно в том случае, когда без него попросту невозможно обойтись? Ибо «народная культура» (как и другие историки, пользующиеся этим понятием, я сознаю всю его нечеткость и многосмысленность, но об этом после) никак не объемлется старой системой понятий; она может быть уловлена и осмыслена только в контексте антропологически ориентированной истории.

Оставим в стороне названные Дюби причины, которые якобы побуждают кое-кого из не поименованных им историков ставить проблему народной культуры. Дело ведь не в том, по каким причинам, внешним по отношению к науке, многие серьезные люди вдруг занялись поисками народной культуры. Вопрос упирается совсем в другое: научная это, реальная это проблема или ложная? Как мы могли убедиться, источники для ее изучения, пусть косвенные, имеются.

Повторяю: каждый вправе выбирать тот ракурс, в котором он намерен изучать общество и культуру данной эпохи. В центре интересов Жоржа Дюби — французское рыцарство XI — начала XIII века, и преимущественно его аристократическая верхушка. Превосходно! Здесь есть что исследовать, и труды Дюби тому блистательное доказательство.

В таком случае меня вновь могут спросить: «К чему ваши придирки? Победителей не судят». Но я бесконечно далек от того, чтобы судить кого бы то ни было из своих коллег, тем более историка такого масштаба, как Дюби. Однако со всей надлежащей почтительностью я осмелюсь утверждать, что, во-первых, история ментальностей имеет в виду умонастроения не одной аристократической элиты, но и установки сознания и социального поведения широких слоев населения; а во-вторых, пренебрежение памятниками той самой эпохи, которую изучает мэтр французской историографии, сочинениями «второго эшелона» среднелатинской церковной словесности, не блещущими литературной оригинальностью и адресованными не церковной и светской знати, но всем и каждому, неграмотным так же, как и образованным, — это игнорирование может ведь привести и к неоправданному сужению поля зрения историка, в частности в сфере объяснения изучаемых явлений.

Мы, естественно, склонны искать объяснения исторических феноменов в той сфере действительности, которую изучаем. Но всегда ли эта процедура дает вполне удовлетворительные результаты? Вот один пример. Выше уже упомянута идея Дюби о возникновении и распространении культурных моделей в средневековом обществе. Он настаивает на том, что образцы поведения и культурные ценности формируются преимущественно на вершине общества и, утвердившись там, затем распространяются, вульгаризуясь, в других частях феодальной пирамиды. Мысль столь же очевидная, как и не новая; ее неоднократно высказывали многие историки и социологи. И я не намерен ее оспаривать.

Но, не оспаривая ее в целом, я хотел бы дополнить ее кое-какими уточнениями и коррективами.

Когда мы имеем дело с историей средневекового общества, естественно, основные культурные модели оказываются, как правило, моделями религиозного поведения, выражают установки в отношении к христианским истинам. Воплощение идеального образца человека — святой. Но историкам хорошо известно, что культ святых во многих случаях складывался вопреки церкви, многие деятели которой опасались профанации религии. Стихийно возникавшее поклонение тому или иному святому выражало скорее потребность верующих иметь близкого и «собственного» сверхъестественного заступника, нежели глубину религиозного чувства.

Давно установлено, что и жития святых подчас возникали в результате своего рода «сотрудничества» благочестивого автора с народной устной традицией. Данная культурная модель формировалась не только, может быть, даже не столько, на «верхах» общества, сколько в совсем иной социальной и интеллектуальной среде.

Мало этого. Как показал А. Воше, когда были введены инквизиционные процессы канонизации, проводившиеся папской курией, то значительное число местных святых не было канонизовано за отсутствием достаточных «доказательств» их святости. Что же, эти не апробированные официально святые тем самым были исключены из религиозной жизни народа? Вовсе нет! Им продолжали поклоняться на местах, и духовенству, для того чтобы не потерять контактов с паствой, приходилось с этим считаться[39]. Культурная модель навязывалась низами верхам.

Ниже пойдет речь о «рождении чистилища». Здесь поэтому я буду предельно краток. Идея чистилища, по моему убеждению, сформировалась не только в результате эволюции схоластической мысли богословов. Они в конце концов придали ей завершенную концептуальную форму и легализовали существование чистилища на «карте» потустороннего мира; в середине XIII столетия папа утвердил догмат о чистилище. Но как смутный образ, выражающий неодолимую жажду верующих сохранить надежду на спасение, хотя бы после временного испытания адскими муками, чистилище может быть найдено в «видéниях» того света уже в раннее Средневековье. Модель мира иного начала перестраиваться отнюдь не на «верхах»; неосознанно ее формировали страхи и чаянья «простецов». Затем, но лишь в конце XII — начале XIII века, под *давлением этой мощной социально-религиозной потребности, новая* культурная модель получает оформление и санкцию теологов.

Сила и влияние католической церкви в огромной степени объяснялись тем, что она прислушивалась, до поры до времени, к импульсам, шедшим снизу, и удовлетворяла, на свой лад, смутные чаянья народа.

Я мог бы сослаться и на другой пример, когда некая религиозно-культурная модель, сложившаяся в низах и осуждаемая, подавляемая церковью, затем, в новой исторической ситуации, была ею воспринята и использована против тех слоев общества, которые ее некогда выдвинули. Я имею в виду образ ведьмы.

Как известно, на протяжении длительного периода вера в ведьм и в их способность к трансформациям и ночным полетам, в то, что они участвуют в шабашах и обладают сверхъестественной силой вредить людям и их имуществу, — эта вера расценивалась церковью в качестве богопротивной и преследовалась. Но положение коренным образом изменилось во второй половине Средних

веков, когда церковь признала способность ведьм вступать в союз с дьяволом. Культурная модель, существовавшая в низах, была перенята церковью. Начались преследования ведьм. В период перехода от Средневековья к Новому времени, с конца XV и до середины XVII века, охота на ведьм приняла чудовищные масштабы[40]. Объективно она вела к расшатыванию и уничтожению основ традиционной народной, прежде всего крестьянской, культуры[41].

Я не обсуждаю здесь эти исторические феномены подробно и во всей их сложности. Я хотел лишь указать на то, что религиозно-культурные модели в Средние века складывались не только на верхах, распространяясь затем в толще общества, но в определенных случаях могли зарождаться в совершенно другой среде. Разумеется, для того, чтобы получить концептуальное оформление и стать «моделью» в полном смысле слова, они должны были подвергнуться переработке или осмыслению интеллектуалов, ученых людей. Тем не менее, рассматривая вопрос о культурных моделях Средневековья, приходится иметь в виду этот сложный и противоречивый симбиоз разных тенденций и течений, взаимодействие различных социально-культурных пластов[42].

Но для того чтобы правильно оценить эти аспекты формирования и распространения культурных моделей и образцов поведения, нужно со всем вниманием отнестись к народной культуре и религиозности.

Как видим, в действительности крестьянство вовсе не забыто в средневековых памятниках. При внимательном их анализе мы могли бы прочитать о нем немало любопытного. Разумеется, надобны особые «реактивы», для того чтобы в текстах выступили очертания фигуры простолюдина, и нужно очень внимательно прислушиваться к речам проповедников, для того чтобы расслышать голоса толпы, к которой они обращаются. Но задача стоит усилий, которые потребуются для ее решения.

«Все заслуживающее интереса происходит во мраке. Подлинная история людей совершенно неизвестна». Эти слова Селина Карло Гинзбург взял эпиграфом к своей книге о безвестном фриульском мельнике-философе Доменико Сканделле, носителе народной культуры второй половины XVI века. Не настало ли время по возможности этот мрак рассеять?

Вопреки приговору Дюби, как и некоторых других ученых[43], я продолжаю придерживаться убеждения, что проблема народной культуры, при всей неясности и спорности понятия «народ», есть реальная и в высшей степени актуальная проблема современной исторической науки. Такого же мнения придерживается целый ряд историков Франции, Италии, Англии, Соединенных Штатов, Польши, России. Эти ученые своими исследованиями доказали, что перед нами не фантом, а существенный исторический феномен.

Но первый вопрос, который перед ними вставал, заключается в следующем: какое содержание вкладываем мы в понятие «культура»? Это — решающее. Именно здесь возникает проблематика исторической культурной антропологии. Нужно внимательно продумывать понятийный аппарат, неустанно «прочищать» исследовательские методы и, прибавлю, более придирчиво и заинтересованно обсуждать труды своих коллег, которые эти методы пытаются применять.

Я не ставил перед собой задачи дать всесторонний обзор творчества Жоржа Дюби. Такая задача чрезвычайно сложна, и ее выполнение потребовало бы особой монографии, а не одной лишь главы в книге. Круг интересов Дюби очень обширен, и путь его в науке, который с его субъективной точки зрения кажется цепью случайностей[44], стороннему наблюдателю представляется в виде последовательного расширения исторического ви́дения; от истории экономики — к истории социальных отношений — к истории культуры, систем ценностей, ментальностей и художественного воображения — к постижению социально-культурной целостности.

При этом происходит не простая смена тем и сюжетов исследования, но углубление в тот же самый предмет: общество рассматривается с разных пунктов наблюдения, и взор историка все дальше проникает в его структуру. В намерения Дюби входит комплексный охват социальных и экономических отношений и «координированных» с ними феноменов духовной жизни. Например, в книге «Святой Бернард. Цистерцианское искусство»[45] он изучает связи между спиритуальностью и этикой монахов и их хозяйственной практикой и вместе с тем стремится включить в этот анализ также и особенности искусства и архитектуры ордена Бернарда Клервоского. Этим же пафосом синтеза пронизана и обобщающая монография «Эпоха соборов»[46].

В исследовании о семье, браке и положении женщины во Франции на протяжении X—XII столетий эти коренные формы человеческих отношений выступают в связи с отношениями собственности, правом наследования, с социальной, церковной и политической системами. Дюби оговаривается: он ограничил свои наблюдения благородными — королями, князьями, рыцарями, и вполне возможно, что в среде жителей деревень и городов брачные обычаи и ритуалы были не вполне такими же, как «на верхах»; но что делать, замечает Дюби, в других слоях общества царит непроглядная темень. В конечном итоге изучение брака и семьи дает Дюби возможность рассмотреть вопрос о том, как функционировало феодальное общество, ибо в брачно-семейных связях увековечивали себя определявшие его структуры. На браке строились

системы родства и все общество. «Брак представлял собой камень свода социального здания», и потому историк не в состоянии понять природу феодализма, если он не знает тех норм, в соответствии с которыми рыцарь вступал в брак[47].

Дюби прослеживает изменения, которые претерпел брак, в их широкой обусловленности многоразличными факторами, не выделяя каких-либо решающих моментов. В обстановке «феодальной революции» конца IX — начала XI века брак играл роль важнейшего средства формирования сеньориальных союзов. Понятию причинности Дюби предпочитает понятие корреляции. Но вместе с тем в его монографии нетрудно найти далеко не новую идею о зависимости представлений (в данном случае представлений о браке и семье) от сдвигов в экономическом строе общества (рост городов и производства, расчистка новых земель, расширение доходов сеньорий и т. п.). Две модели брака, церковная и светская (аристократическая) в их меняющихся соотношениях оказываются эпифеноменами глубинных социально-экономических процессов[48].

Как видим, Дюби не перестает волновать вопрос о том, как связать историю ментальностей с остальной историей[49], но установить такого рода связи оказывается не так-то легко.

Дюби решительно возражает против склонности многих историков приписывать людям других времен собственные представления об эмоциональной жизни. В частности, свою программную статью об истории ментальностей он начинает с критики интерпретации К. Пфистером брака короля Роберта Благочестивого с его родственницей. Такого рода браки были запрещены церковью, и тем не менее король поступил вопреки каноническому запрету. Пфистер объясняет его поведение «страстной любовью». Дюби отвергает это объяснение как наивное и произвольное, ибо любовь в XI веке не имела ничего общего с любовью современной, и браки, в особенности браки царствующих особ, представляли собой прежде всего проблему династическую и потому были делом родственников, не заботившихся о чувствах лиц, вступавших в брак[50].

На первый взгляд эта критика выглядит убедительно, и вполне возможно, что Дюби ближе к истине, нежели Пфистер. Но, мне кажется, в аргументации Дюби есть уязвимое место: остается неясным, на каком основании он отказывает людям XI века в способности совершать поступки под влиянием любви? Мы не располагаем достаточной информацией для столь категоричных утверждений. Но дело даже не в этом. Вопрос касается методологии изучения ментальностей. Гипотеза о том, что в давние времена существовал некий общеобязательный стандарт поведения, довольно произвольна; она исключает «разброс» в жизненных установках лиц, которые ведь могли и отклоняться от нормы. Алэн Буро,

тоже не согласный в данном случае с Дюби, предполагает наличие у него некоей общей презумпции эволюционизма в изучении сознания: лишь постепенно возникает свободный индивидуальный выбор, которого первоначально якобы не существовало[51].

При изучении трудов, посвященных истории ментальностей, ясно ощущается необходимость перехода от изучения тех или иных аспектов вйдения мира и поведения людей к последовательно антропологическому вйдению истории, которое было бы распространено не только на верхнюю, видимую часть «айсберга», но и на скрытые от прямого наблюдения его основные массивы. Точно так же, как ощущается потребность в продолжении и углублении методологической дискуссии о возможностях и пределах исторического синтеза.

Что я имею в виду? Согласно точке зрения Дюби, одна из важнейших задач современных наук о человеке заключается в том, чтобы «в рамках нерасторжимой тотальности» выявить взаимодействия экономических условий, с одной стороны, и комплекса моральных предписаний, систем ценностей идеальных представлений и моделей поведения, с другой. Без изучения ментальных установок невозможно изучение истории общества[52].

Казалось бы, все правильно. Но, мне кажется, недостаточно и не до конца продумано. Дюби причисляет себя к ученикам Марка Блока и Люсьена Февра. Но, я полагаю, Блок понимал роль и значение, функцию ментальностей несколько иначе. Практическая деятельность людей развертывается на ином уровне, нежели ментальность. Взаимодействие имеет место между самыми различными силами, определяющими человеческие деяния, но ментальность — не один из многих факторов исторического процесса. Подвергаясь всевозможным воздействиям и давлениям со стороны этих факторов и видоизменяясь в результате их давления, ментальность вместе с тем образует ту атмосферу, тот «эфир», в котором эти силы и факторы действуют. Все социальные феномены, от экономики, структуры общества и до верований и политических кризисов, говорит Блок, «смыкаются в человеческом сознании»[53].

Вот «камень свода» исторического исследования! А значит, речь должна идти не просто об обоюдных влияниях и взаимодействиях («экономика влияет на сознание, но и сознание в свою очередь влияет на экономику» и т. д.), не о «корреляциях» только (политический строй и социальная структура «соотнесены» с искусством и религией) — кто же с этим будет спорить? — но о том, каким образом все отмечаемые историком факторы фокусируются и преломляются в сознании людей, становясь стимулами их социального поведения и моделируя его специфическим для данной эпохи и культуры способом. Это преломление оказывается, как

демонстрируют труды самого же Дюби, в высшей степени сложным, подчас «искажающим», трансформирующим объективную действительность; общественное сознание в этом смысле — «ложное», но историк ведь ищет не некую надысторическую истину, — он исследует действительное содержание человеческих умов и находит в них исторически обусловленную картину мира.

Картина мира не исчерпывается теми или иными аспектами или фрагментами ментальности; в принципе она охватывает все без исключения стороны человеческого мировосприятия. Изучение картин мира, которые сменяются в истории и налагают свой неизгладимый отпечаток на сознание, определяя все формы социального поведения людей, — такими мне представляются смысл и цель историко-антропологического подхода.

Именно здесь, я полагаю, возможны поиски синтеза, которого так недостает исторической науке. Во всяком случае, необходимо внимательное и углубленное вдумывание в методологические проблемы, порождаемые исследовательской практикой историков.

Пока же, мне представляется, связи и корреляции между разнопорядковыми феноменами скорее постулируются, нежели доказываются (я сознаю то, что в истории, и в особенности в истории ментальностей, слово «доказательство» звучит несколько двусмысленно; конечно, это не математически ясные и непротиворечивые доказательства, и тем не менее и нам, историкам, тоже ведь нужно различать между гипотезами и теоремами). Если мы ограничимся одними лишь предположениями, опирающимися на наше субъективное воображение, мы не продвинемся далеко по пути к синтезу в истории.

Мои соображения вполне могут оказаться спорными и ошибочными, но они порождены чтением трудов выдающегося французского историка[54].

ГЛАВА 5

Эмманюэль Леруа Ладюри «Недвижимая история»:

«Нет никакого сомнения в том, что на протяжении последних двух десятилетий Эмманюэль Леруа Ладюри остается одним из самых оригинальных, динамичных и богатых воображением историков во всем мире», — писал в конце 70-х годов Лоренс Стоун и тут же поправлял себя: «может быть, самым оригинальным». Леруа Ладюри, продолжает Стоун, «обладает уникальной способностью завладевать вниманием массовой аудитории, сохраняя при этом уважение и восхищение своих коллег по профессии».

«Леруа Ладюри — наиболее знаменитый представитель третьего поколения «анналистов»... Его труды по «истории, изучаемой снизу», — непревзойденный образец». Таков отзыв другого американского историка.

«Много лет назад Леруа Ладюри назвал себя «аграрным историком»... Но что это за аграрный историк? Он, скорее, культурантрополог и демограф, работающий над историей прошлого, ибо он изыскивает массу данных о социальных отношениях и культуре, подвергая их интенсивному и бесконечно изобретательному анализу».

«О «тотальной истории» легко говорить, но ее очень трудно разрабатывать... Можно было бы сказать, что она вообще недостижима для исследователя источников, если б не профессор Эммаиюэль Леруа Ладюри и его книги», — писал английский историк по поводу «Крестьян Лангедока».

О «Монтайю»: «Лучшее культурантропологическое исследование крестьянского общества, когда-либо созданное историком» (А. Бюргьер); «эта захватывающая книга представляет собой триумф искусства историка» (А. Шлезинджер Мл.); «наилучший вид исторического исследования... чосеровская галерея живых средневековых людей» (Х. Тревор-Роупер); «шедевр этнографической истории... сенсационная демонстрация мыслей, чувств и занятий рядовых людей прошлого» («Times Literary Supplement).

Я наугад выбрал несколько отзывов о творчестве Леруа Ладюри. Труды шестидесятилетнего профессора Коллеж де Франс (он родился в 1929 г.) продолжают привлекать пристальное внимание специалистов и вместе с тем более, чем чьи-либо еще сочинения, способствуют расширению и укреплению живого интереса читающей публики к истории далекого прошлого. Успех «Монтайю» был ошеломляющ и беспрецедентен, подобными массовыми тиражами книги по медиевистике во Франции еще не выходили.

Как объяснить этот успех?

«Секрет успеха заключается в том, что книга во всех деталях изображает скандальное и всеядное сексуальное поведение местного священника-еретика в начале XIV века», — утверждает один из американских рецензентов. Я думаю, что он и прав и не прав. Прав, поскольку подобного рода сюжеты, естественно, легко привлекают внимание читателей, и автор «Монтайю», судя по всему, не остается глухим к подобным ожиданиям. Но куда важнее подчеркнуть неправоту рецензента, ибо «Монтайю» — серьезное историческое исследование — дает нам нечто несравненно большее. «Из покрытых пылью протоколов допросов, — отмечает другой критик, — Леруа Ладюри сумел извлечь живую историю простых людей и открыл перед нами возможность увидеть мир, считавшийся навсегда забытым».

Я полагаю, что дело именно в этом. К Леруа Ладюри более, чем к кому-либо из ныне работающих историков группы «Анналов», подходят слова Марка Блока о том, что историк подобен сказочному людоеду: где пахнет человечиной, там, знает он, его ожидает добыча. Леруа Ладюри ищет и находит людей в истории далекого прошлого, преимущественно в Южной Франции, в Лангедоке второй половины Средних веков и начала Нового времени. Притом не «великих людей», не знатных господ, видных религиозных деятелей, мыслителей или поэтов. В центре его интересов — «люди без архивов», крестьяне и ремесленники, неграмотные простолюдины, которые не были в состоянии оставить собственные свидетельства о себе и своей жизни. Но историк находит способы для того, чтобы заставить заговорить это «немотствующее большинство» тогдашнего общества.

Применяемый Леруа Ладюри метод исследования поведения и содержания сознания крестьян Средневековья — это, по сути дела, метод этнолога, но «только лишь» с тем различием, что медиевист общается с изучаемыми людьми не непосредственно, а задавая источникам те вопросы, с которыми этнолог, работая в полевых условиях, приходит к людям, являющимся предметом его изучения. Поэтому свой метод Леруа Ладюри и называет «этноисторическим».

Леруа Ладюри принадлежит к числу тех исследователей, которые ясно осознали необходимость изучения народной религиозности и культуры. Эти историки отвергли презумпцию старой историографии, согласно которой о духовной жизни общества, в частности средневекового, можно судить, опираясь на знакомство со взглядами и верованиями элиты. В противоположность этому новое направление в исторической науке исходит из мысли о множественности культурных традиций и о различиях между религиозностью и культурой образованных и необразованных, духовенства и мирян, знатных и простолюдинов, крестьян и горожан. Истори-

ки, принадлежащие к новому направлению, осознают всю важность изучения поведения и взглядов самых широких слоев общества.

Редкие прорывы к духовной жизни народа в Средние века, которые, несмотря на предельную скупость источников, иногда все же удается осуществить, свидетельствуют о том, что наряду с официальной и апробированной церковью картиной мира существовала другая, «альтернативная» картина мира. Эта «другая» культура опиралась на собственную систему мировидения и на свою особую систему ценностей.

Наибольшая заслуга в деле расшифровки «иероглифов» народной культуры и религиозности Средневековья и начала Нового времени принадлежит, несомненно, Леруа Ладюри. Историк дает возможность нам, людям конца XX столетия, вступить в своего рода диалог с людьми, жившими более полутысячелетия назад. Эти люди трудились, вели семейную жизнь, любили своих детей, умирали, враждовали и грешили — совсем как мы. И вместе с тем, если судить по их верованиям и привычкам сознания, если пытаться уловить их картину мира и реконструировать их систему поведения, они были не такими, как мы.

И именно это противоречивое сочетание сходства и различия, близости и дали, понятного и загадочного, если угодно, банального и парадоксального делает знакомство с далекой культурой столь заманчивым и притягательным для современного человека. То, что Леруа Ладюри сумел с большим искусством и проникновением раскрыть мир крестьян пиренейской деревни начала XIV века, правомерно сделало бестселлером его серьезное научное исследование, а самого автора — своего рода «сейсмографом» французской исторической науки (по выражению одного из критиков), настолько он полно и чутко выражает ее основные тенденции и научную проблематику.

«Монтайю. Окситанская деревня в 1294—1324 гг.»[1] — далеко не первое большое исследование Леруа Ладюри. Но это, несомненно, самая известная и прославленная его монография, в которой шире и детальнее, с более близкой дистанции, чем в других, представлена жизнь средневековых крестьян. С нее и стоило бы начать рассмотрение творчества этого виднейшего представителя третьего поколения «новых историков», члена редакционной коллегии журнала «Анналы», профессора Коллеж де Франс, директора Национальной библиотеки в Париже.

...Альбигойская ересь катаров, подавленная в Южной Франции в первой половине XIII века, не исчезла, однако, вовсе. Она нашла свое последнее прибежище и даже возродилась в менее доступных горных областях, в частности в пограничных районах

между Францией и Испанией. Для расследования и искоренения ее в 1318 г. в графство Фуа были посланы инквизиторы, возглавляемые Жаком Фурнье, епископом Памье, будущим папой Бенедиктом XII (понтификат 1336—1342 гг.). На протяжении ряда лет, вплоть до 1324 г., инквизиторы провели в селении Монтайю почти 600 подробных допросов приблизительно сотни местных жителей-еретиков. Среди них были несколько дворян, священников, нотариев, но подавляющее большинство подследственных составляли простолюдины — крестьяне, ремесленники, кабатчики из селений Монтайю и Сабартес. Около половины их составляли женщины.

Часть допрашиваемых содержалась в тюрьме, а другие находились под домашним арестом. Пытки применялись лишь в исключительных случаях. Основным способом давления было отлучение от церкви или содержание заключенных в оковах на хлебе и воде. В ходе продолжительных допросов, записи которых занимают подчас десятки страниц in folio, епископ Фурнье старался выяснить умонастроения крестьян и крестьянок, предоставляя им возможность максимально высказаться, с тем чтобы составить исчерпывающе ясное представление об их еретических манихейских заблуждениях. Но в ходе допросов сами собой всплывали темы, которые касались различнейших сторон их мировоззрения и жизни. Записи секретарей инквизиции содержат необыкновенно богатый материал, который позволяет современному историку, вооруженному вопросником этнолога, реконструировать многие черты картины мира крестьян в эпоху, не оставившую никаких других прямых их заявлений.

Протоколы инквизиции не сейчас лишь впервые привлекли внимание историков. Еще в XIX веке эти протоколы частично изучались, и из них извлекали сведения о еретических сектах и их доктринах. Под этим именно углом зрения И. Доллингер и другие специалисты по истории религии и церкви рассматривали записи допросов катаров-альбигойцев[2]. Но, пожалуй, именно состав и направленность вопросов, задаваемых историком источникам, более всего обнаруживают особенности его методологии. Учение еретиков, разумеется, заслуживает всяческого внимания. Но ведь это учение, как и всякое другое, не висело в воздухе, оно проникло в сознание определенной группы людей, воздействовало на них, на их поведение, и одновременно получало от них некие импульсы, неприметно трансформируясь и приноравливаясь к уровню их сознания и к их, может быть, неосознанным потребностям.

Поэтому доктрины еретиков нужно изучать в более широком контексте, включающем их вИдение мира. Эти новые проблемы и ставит перед собой Леруа Ладюри. Он подчеркивает: его тема — не изучение ереси катаров, но ментальность крестьян. Каковы быт и повседневные заботы простых людей конца XIII — начала XIV

века, их хозяйство, природное и социальное окружение, их семейная и сексуальная жизнь, их отношение к детям, их чувства и мысли? Что представляли собой отношение крестьян к миру и к себе подобным, их религиозные верования, их мифы и идеи о душе, смерти, спасении и потустороннем мире? Как они переживали время и пространство, воспринимали ли они каким-либо образом историю? Можно ли узнать что-либо об их самосознании и о диктуемом им социальном поведении? Постановка этих новых проблем потребовала по-новому подойти и к вопросу об источниках и о методах их исследования.

Разумеется, характер исторического памятника — протоколов инквизиции таков, что в основном дает возможность познакомиться со взглядами людей не совсем типичных для Средневековья — еретиков, которые, не будучи удовлетворены официальной церковной доктриной, сознательно сделали свой выбор. О взглядах и верованиях правоверных католиков регистры епископа Фурнье говорят гораздо меньше, и уже поэтому картина, которая вырисовывается при их изучении, не может не быть односторонней. Протоколы инквизиции — весьма своеобразный источник для выяснения духовной жизни людей, показания которых легли в их основу. И хотя на допросах не применялись пытки, на страницы регистров Жака Фурнье отбрасывают свой отсвет те пять костров, которые были зажжены по окончании расследования. Жертвы допросов легко могли представить себе, чем завершатся их беседы с епископом. Если осужденных на казнь было немного, то приговоры, сопровождавшиеся разными сроками тюремного заключения, вплоть до пожизненного, конфискацией имущества и лишением прав, которое выражалось в нашивании на одежду еретика желтой звезды, так же как и обязательством совершить покаянное паломничество, выносились в изобилии.

Едва ли все высказывания этих людей можно воспринимать, не внося существенных поправок на их страх перед судьей, на их желание предстать в его глазах невиновными или менее причастными к ереси, чем то подозревал инквизитор. Для того чтобы правильно оценить запечатленные в регистрах Жака Фурнье признания, нужно ясно представлять себе обстановку, в которой они были сделаны, и состояние духа допрашиваемых, цели, которые они преследовали. Нетрудно убедиться в том, что кое-кто из привлеченных инквизицией лиц пытается извернуться, уйти от признания своей вины или свалить ее на другого. Ряд лиц, первоначально сделавших те или иные признания, на последующих стадиях допросов отказались от них — обстоятельство, которое Леруа Ладюри, к сожалению, не всегда в должной мере учитывает. Попытаемся представить себе обстановку допроса: пред высокопоставленным инквизитором, облеченным властью и вооруженным

всею ученостью, стоят в большинстве своем неграмотные крестьяне, вырванные из привычной для них жизни. Легко было испугаться, растеряться и, естественно, прибегнуть ко лжи во спасение. Не во всем можно безоговорочно верить людям, представшим перед инквизитором. Мне кажется, что вопрос о правдивости или тенденциозности показаний допрашиваемых еретиков заслуживал бы куда большего внимания, нежели то, какое ему уделено в книге. Видимо, здесь требовалось больше осторожности.

Помимо этого, нужно иметь в виду и сложности перевода. Показания давались местными жителями на окситанском наречии (изредка на гасконском) и записывались по-латыни. Всегда ли писцы совершенно точно понимали тех, кто отвечал на их вопросы, и полно ли передавали смысл их высказываний? Едва ли: во всяком случае, это не ясно. Но и это еще не все. Зачитывая затем их показания обвиняемым или подозреваемым, сотрудники епископа Фурнье должны были производить устный обратный перевод (с латыни на родное наречие предполагаемого еретика), и на этой стадии могли возникнуть — не могли не возникать — новые трудности понимания, перестановки смысла и прямые искажения. К сожалению, эта сторона дела подробно Леруа Ладюри не обсуждается[3].

Отмеченные обстоятельства сделали «Монтайю» уязвимой для критики. И действительно, как показал в своем в высшей степени критичном отзыве, посвященном преимущественно способу обращения с источником, директор Ватиканской библиотеки Леонард Бойл, Леруа Ладюри подошел к анализу регистров Фурнье несколько «потребительски»[4]. В частности, он не принял в расчет того обстоятельства, что сохранился не весь материал допросов, но лишь один том из двух, и потому некоторые утверждения исследователя не могут быть достаточно обоснованы. Ведь лица, часть показаний которых имеется в существующем издании протоколов, могли дать еще и другие показания или отречься от сказанного прежде. По мнению Бойла, Леруа Ладюри не заметил того, что кое-где в протоколах писцы употребляли чисто церковные обороты и выражения, которые не следовало бы принимать за высказывания самих допрашиваемых. Ряд их ответов стандартизирован, что в свою очередь не может не навести на размышления.

Леруа Ладюри, пишет Бойл, подходит к лицам, показания которых он изучает, не как к живым индивидуальностям, но скорее как к «марионеткам», используемым для разработки сценария, заранее подготовленного вопросником историка. В результате не все факты получают верное освещение. Иногда же, как демонстрирует Бойл, Леруа Ладюри дает попросту неправильный перевод или интерпретацию источника. Так, его утверждение о том, что обитатели Монтайю «жили на островке времени», не зная прошло-

го и не представляя себе грядущего, основано на ошибочном понимании высказывания одного из допрошенных еретиков; на самом деле он говорил о том, что после смерти нет жизни и что он признает лишь земной мир. (Я бы возразил критику, что даже если в данном случае и допущена ошибка, то мысль о том, что средневековый простолюдин жил «на островке времени», отнюдь не лишена оснований и неплохо передает специфическую черту переживания времени в ту эпоху.)

«Коронной ошибкой» Леруа Ладюри Бойл считает его утверждение, будто в Монтайю крестьяне смешивали воедино Богоматерь с языческой Матерью-землей. Эта ошибка проистекала из неверного прочтения текста допроса, в котором сказано, что манихействующий священник Пьер Клерг похоронил свою мать близ алтаря, — Леруа Ладюри, по утверждению отца Бойла, прочитал этот текст неправильно, вообразив, что умершая была похоронена «под» алтарем Святой Девы, и сделал отсюда вывод о существовании здесь хтонического культа плодородия...

Отец Бойл «ловит» Леруа Ладюри и на других неточностях, ошибках и насильственных прочтениях текста. Поэтому утверждение автора «Монтайю»: «Каждое историческое исследование должно начинаться с критики источников» — несколько повисает в воздухе. Должного критического подхода к регистрам инквизитора Леруа Ладюри, по заключению Бойла, не обнаруживает. Это весьма досадно, так как невольно закрадывается подозрение, что и в некоторых других разделах книги могут встретиться неточный перевод или натянутое толкование памятника.

Как видим, «Монтайю» встретила не только громкие похвалы, но и довольно едкую критику. Тем не менее эта книга по праву считается одним из шедевров, вышедших из мастерской «анналистов». Для того чтобы понять ее научную ценность, обратимся, наконец, к содержанию книги.

Она разделена на две части. Первая носит название «Экология Монтайю: дом и пастух». В этой части охарактеризованы сельское хозяйство и основная ячейка социальной, имущественной, семейной, религиозной и культурной жизни — «дом» (ostal), неделимое владение семьи, магически защищенное судьбой или «звездой». Богатство семьи выражалось в размерах земли, которой она владела, в числе голов скота, прежде всего овец, и менее всего в обладании деньгами, — их здесь было немного, и они не играли существенной роли в обмене. Жизнь на пастбище и жизнь в доме — два полюса существования большинства мужчин Монтайю, они-то и определяли основные черты ментальности местных жителей.

Что касается отношений местного населения с внешним миром и властями, то, хотя теоретически Монтайю подчинялась феодальным господам — королю Франции, графу Фуа, шателену, байи, а

в церковном отношении — епископу Памье, на практике не эти властители играли главную роль в жизни крестьян. В «нормальные» периоды Монтайю представляла собой микрообщество, среди членов которого главное социальное разделение проходило не между знатным дворянством, здесь почти вовсе и не показывавшимся, и крестьянским коллективом, а между мирянами и духовенством. Решающее влияние в этом микрообществе принадлежало нескольким наиболее могущественным семьям, которые привлекали к себе сторонников, соперничали и враждовали между собой. В Монтайю, говорит Леруа Ладюри, можно наблюдать борьбу за влияние и власть между отдельными группами, сельскими кланами, которые использовали покровительство, дружбу, браки, но невозможно обнаружить классовую борьбу угнетенных против эксплуататоров. Отношения власти здесь были как бы «ниже» уровня феодальных и вотчинных структур. Исследователь не склонен видеть в этом какого-то исключения из общего правила. Анализ микрообщества в Монтайю, по его утверждению, позволяет понять структуру общества в целом. Монтайю, конечно, только капля в океане, но благодаря «микроскопу», каким явились протоколы Жака Фурнье, можно разглядеть «первичные тела». Это — наблюдение огромной значимости.

Вторая и главная часть книги — «Археология Монтайю: от языка тела к мифу» — содержит анализ мировоззрения, основных культурных ценностей, бытовых привычек и этических предпосылок социального поведения местных жителей.

Подавляющее большинство их неграмотно; они живут в условиях господства устной культуры. Поэтому и учение церкви усвоено ими поверхностно и, главное, своеобразно. Их представления о времени расплывчаты, и контраст между точными датами, которые проставлены в протоколах инквизиторов, и гадательными указаниями на время того или иного события в рассказах допрашиваемых крестьян бросается в глаза; это контраст двух культурных традиций, церковной, ученой, с одной стороны, и крестьянской, фольклорной, с другой. История почти вовсе отсутствует в культуре Монтайю. Эти люди слыхали о сотворении мира, грехопадении прародителей, и они ожидают предстоящего Страшного суда. Таким образом, намечены предельные рамки истории, как ее мыслил средневековый человек. Если же речь заходит о ближайших исторических событиях, то обычно они относятся ко времени после 1290-го или даже после 1300 г. «Островок времени», на котором живут крестьяне, омывается преданиями, мифами, сказками.

Жители Монтайю отличаются повышенной эмоциональностью, они часто и легко плачут. Они ищут друг у друга вшей, но редко и неохотно моются, придавая большее значение не гигиене тела, а ритуальной чистоте рта и рук. Едят и пьют они из общей посу-

ды, спят по нескольку человек в одной постели. В этой, казалось бы, далекой от городской цивилизации деревне отнюдь не царит строгость нравов и проповедуемая церковью аскетическая мораль. Напротив, это общество сексуально толерантное. Среди лиц, которые дали свои показания или о которых имеются показания, есть и прелюбодеи, и проститутки, и гомосексуалисты, и насильники, не говоря уже о многочисленных незаконнорожденных. Одна из крестьянок Монтайю признавалась, что имела связь со священником, причем оба не видели в этом никакого греха. Но с тех пор, как эти сношения перестали доставлять ей удовольствие, она стала думать, что они греховны[5]. Согласно убеждению крестьян, удовольствие само по себе не влечет греха и то, что приятно людям, вступающим в половые сношения, не может не нравиться Богу.

Наиболее могущественная семья в Монтайю — клан Клергов — славилась не только своими богатством, связями и влиянием, но и теми многочисленными любовными интригами, в которые были замешаны ее представители. Особенно усердствовал на любовном поприще уже упомянутый выше священник Пьер Клерг, тайный катар. Это был своего рода сельский Дон Жуан в рясе, пренебрегавший христианскими заповедями и церковным целибатом и не останавливавшийся перед тем, чтобы расправляться со своими врагами, выдвигая против них обвинения перед инквизицией через посредство своих многочисленных любовниц. Некоторых из совращенных им девиц, он выдавал затем замуж, не порывая, однако, с ними любовной связи. Нужно отметить, что все знали о его половой разнузданности, но никто ее не осуждал. Более того, муж одной из наложниц Пьера Клерга заявил своей жене, что не возражает против ее сношений со священником, но пусть она поостережется других мужчин[6].

Мораль крестьян начала XIV века, как кажется, была несколько более свободной, нежели в период после Контрреформации: 10% прихожан открыто жили «во грехе», причем дурной пример подавал сам священник. Любовь — понятие, употребляемое по большей части для внебрачных отношений. В этом крестьяне Монтайю солидарны с провансальскими трубадурами. Брак не был союзом, в котором могла бы культивироваться любовь. Ибо положение женщины в браке — тяжелое, мужья бьют жен, жены боятся мужей. Однако бывали случаи, когда женщина возглавляла хозяйство и пользовалась поддержкой и уважением своих сыновей.

Несмотря на учение катаров, отрицавшее деторождение, у большинства крестьян Монтайю было довольно много детей. В противоположность утверждениям некоторых авторов, что любовь к детям — чувство, возникшее сравнительно недавно (Леруа Ладюри имеет в виду прежде всего Филиппа Арьеса), крестьянки и

крестьяне Монтайю испытывали естественную горячую привязанность к своим чадам и горевали в случае их смерти. Таким образом, не существовало разрыва между нашим отношением к ребенку и отношением к нему населения Монтайю[7].

Что касается старости, то она начиналась после пятидесяти лет. Пожилых мужчин было меньше, чем пожилых женщин, и они не были окружены уважением. Болезни были причиной ранней смерти многих, но протоколы инквизиции не дают возможности дать общую оценку продолжительности жизни. Зато они открывают другой аспект отношения к смерти, характерный для катаров. Некоторые из них сознательно лишали себя жизни голодовкой, уверенные, что такой род смерти (endura) гарантирует спасение души. Протоколы рисуют драматичные конфликты на этой почве между матерями, не способными вынести вида своих умирающих от голода детей, и более твердыми в ереси отцами, которые запрещали давать им пищу и питье.

Вообще духовный мир населения пиренейской деревни представлен в признаниях крестьян и крестьянок многосторонне и весьма конкретно. Среди них распространена вера в судьбу и существует представление о мире, которое может быть выражено формулой «микрокосм/макрокосм». Вместе с тем Леруа Ладюри находит лишь немного указаний на магию: ее отсутствие он склонен объяснять преобладанием у катаров мысли о загробном существовании над земными заботами. Это объяснение не кажется мне, однако, очень убедительным, ибо страх перед потусторонними карами и надежды на спасение в не меньшей мере были присущи в ту эпоху и ортодоксальным католикам, что вовсе не мешало им прибегать к помощи магии. Приходит на ум другое, более простое объяснение молчания протоколов Жака Фурнье о магии: может быть, допрашиваемые не хотели навлекать на себя дополнительных неприятностей? Ведь к крестьянской магии церковь относилась весьма неодобрительно.

Вера в Бога ритуализована и слабо затрагивает чувства верующих. Священники читали проповеди и служили службу, но часть их втайне была катарами. Кроме того, деятельность священников в местности, «зараженной» ересью, была затруднена. Не все положения религии принимались на веру. Были люди, которые утверждали, что Бог был так же рожден, как и все люди, и что Мария понесла от Иосифа, и отрицали распятие Христа, Его воскресение и вознесение. Была распространена уверенность в том, что животные обладают душами и что человеческая душа состоит из крови и исчезнет после смерти, хотя другие полагали, что она — из хлеба. Критика католицизма еретиками смыкалась с фольклорными представлениями дохристианского и нехристианского происхождения. «Традиционный крестьянский натурализм» отвергал

идею о сверхъестественном творении и божественном вмешательстве. Ни для катаров, ни в фольклоре природа и материя не могли быть созданиями доброго Бога. Хлеба, растения, цветы, погода, говорили еретики, — все это от дьявола и не имеет отношения к Богу. Сатана сосуществует в вечности с Богом, учили «радикальные» дуалисты, либо был Им сотворен и в свою очередь породил зло и мир, как утверждали еретики более умеренных взглядов. Но при этом катары считали свое учение истинно христианским, а официальный католицизм — «учением фарисеев».

Население Монтайю испытывало глубокое, поистине евангельское отвращение к «богатству». Это отвращение разделяли и катары и католики. Они видели в богатстве источник греха, в особенности в богатствах церкви. Но и бедные не были популярны, за одним только исключением, — если это были добровольные *бедные, т. е. бедняки по убеждению, отринувшие земные богатства.*

Заботы о потустороннем мире властно занимали сознание этих людей и наполняли их сердца тревогой. Как они представляли себе существование после смерти? Души обладают телесностью, ногами, руками, головами, они ощущают холод и по ночам входят в дома, неся связки дров, с тем чтобы зажечь очаг и погреться. Мертвые не едят, но пьют вино, и иногда за ночь выпивают целую бочку. Они проявляют заинтересованность в судьбах оставшихся в живых. Души покойников постоянно пребывают в движении, переходят с места на место. По убеждению части местных жителей, они обитают где-то поблизости от деревни. Они совершают паломничества на дальние расстояния, останавливаясь в церквах. Эти покаянные странствия подготавливают душу к новой смерти, к ее переходу в «место упокоения», которое находится где-то на земле. Достигнув этого места, души умерших прерывают контакт с миром живых. Чистилище не упоминается. В видениях крестьян преобладает покой, а не ад. Рай представляется в виде огромного дома, наподобие крестьянского ostal. Фантазии жителей Монтайю рисуются скорее призраки умерших, нежели души в христианском понимании. Но помимо души человек имеет еще и дух, который может покидать тело во время сна.

Создается впечатление, что единое представление о потустороннем мире и о душе умершего здесь отсутствовало, что крестьяне по-разному воображали себе существование после смерти. Главное же то, что их воображение было активно вовлечено в эти сюжеты. Как подчеркивает Натали Дэвис, они размышляли и спорили о жизни, смерти и «последних вещах»[8].

Итак, использованные Леруа Ладюри материалы позволили ему, как он говорит, проникнуть в пласт более глубокий, нежели красочная, но поверхностная оболочка феодальных и сеньориаль-

ных отношений, описанием которой, за отсутствием других возможностей, столь долго вынуждены были довольствоваться историки ранних сельских сообществ.

«Монтайю» — образец локального исследования. Осуществленный Леруа Ладюри «микроскопический» анализ дал ему возможность вывести на поверхность глубинные социальные и ментальные структуры, которые при всех, несомненно, присущих им специфических особенностях были характерны для средневекового крестьянства[9].

Разумеется, картина жизни и миросозерцания жителей Монтайю, преломленная в протоколах инквизиции, неизбежно предстает перед нами в несколько своеобразном плане — в плане греха и ереси. Вопросы епископа Фурнье предполагали именно такое толкование действительности. В результате повседневная жизнь должна была получить несколько тенденциозное освещение. Тем не менее историку удалось открыть потаенный пласт средневековой культуры — взгляды, верования, модели поведения крестьян, и в этом его большая научная заслуга.

Как уже было упомянуто, «Монтайю» — далеко не первое исследование Леруа Ладюри. Его докторская диссертация «Крестьяне Лангедока», опубликованная в 1966 г.[10], сразу же выдвинула его в число ведущих представителей «Новой исторической науки» во Франции. Предмет исследования — крестьянство южнофранцузской провинции в период между XIV и первой третью XVIII века. В центре внимания ученого — экономические, демографические, социальные и социально-психологические структуры и их подспудные изменения. Подспудные, ибо то, что занимает его в первую очередь, — это «неосознанная история» (histoire inconsciente), т. е. история людей, которые не осмысляли своей собственной истории и творили ее на уровне бессознательного, это «экодемография» ушедшего в прошлое традиционного мира.

Леруа Ладюри стремится реализовать постулаты «тотальной истории» и объединить историческое исследование с исторической демографией и географией, изучение экономики и социальных отношений — с анализом ментальностей, не уклоняясь вместе с тем и от рассмотрения крупных событий того периода, таких, как Реформация, гугенотские войны, крестьянские восстания. Все изученные им тенденции и феномены объемлются понятием «большого аграрного цикла».

Едва ли можно сомневаться в том, что методы, применяемые Леруа Ладюри, и понятия, им употребляемые, во многом были навеяны трудами Фернана Броделя. «Большой аграрный цикл» напоминает о «времени большой длительности», как и о «времени

конъюнктур». Для того чтобы изучить этот цикл, необходимы массовые и поддающиеся счету источники. Лангедок отличался от Севера Франции богатством документального материала, и базой исследования Леруа Ладюри явились фискальные описи, содержащие оценку землевладения, и перечни поступлений церковной десятины; наряду с ними изучены нотариальные акты, реестры, отражающие численность населения, и другие статистические материалы, хотя все источники такого рода применительно к изучаемому периоду (в особенности к его начальным фазам) отличаются неполнотой, фрагментарностью и неточностью. Все это дает историку возможность изучать экономические и демографические процессы. Соответственно, в центре его внимания — цены, заработная плата, поземельные ренты.

Противоречия между ростом населения и наличными материальными ресурсами, которые констатирует исследователь, приводят к серии кризисов, переживаемых Лангедоком, кризисов, для понимания которых автор обращается к теории народонаселения Мальтуса. По убеждению Леруа Ладюри, эта теория применима к Лангедоку XVI и XVII веков, но не ко времени, когда она была сформулирована (1798 г.). Мальтус был «проницательным теоретиком в отношении традиционных обществ, но он пророчествовал о прошлом»[11].

Однако задуманное Леруа Ладюри экономическое исследование постепенно стало перерастать, по его признанию, в нечто более сложное — в изучение живых людей, крестьян в их социальном контексте. «Начав со складывания гектаров и кадастровых единиц, — пишет он, — я кончил тем, что мог наблюдать деятельность, борьбу и мысли самих людей.

Ибо экономическая и основанная на счете история, сколь она ни точна и ни исчерпывающа, сама по себе не могла меня полностью удовлетворить. Ведь она дает лишь грубую, хотя и необходимую основу.

Я убедился в том, что мальтузианские преграды на пути развития (экономики и населения) были не только материального свойства. Я ощутил наличие огромного препятствия в виде ментальных установок и начал подозревать о существовании невидимых границ духовного порядка, наиболее трудно преодолимых. Мало-помалу я научился обнаруживать эти преграды в хронике безнадежных народных восстаний и в кровавой истории крестьянской религиозности.

Пользуясь всеми доступными мне средствами анализа, я решился предпринять исследование тотальной истории в ограниченных пределах одного человеческого общества»[12].

Итак, от демографических и экономических аспектов жизни крестьянства Леруа Ладюри логикой самого исследования был

подведен к осознанию необходимости разработки «тотальной истории», которая не просто охватывает наряду с материальными аспектами цивилизации «также» и духовную жизнь, но делает понятными и живыми социально-экономические структуры только при условии включения ментальностей в систему объяснения социального целого.

Отмеченное выше влияние Броделя оказалось ограниченным; Леруа Ладюри уже в начале своей творческой жизни ощутил необходимость идти дальше и — во многом — другим путем, преодолевая присущую Броделю отчужденность от человеческого содержания истории.

По мнению Леруа Ладюри, два важнейших сдвига в ментальности населения Лангедока, происшедшие в XVI веке, — это, во-первых, углубление культурного разрыва между образованными, которые овладели langue d'oil, и простонародьем, по-прежнему говорившим на langue d'oc, и, во-вторых, Реформация, противопоставившая гугенотов папистам. Большинство крестьян оставалось католиками, но и в их среду проникали реформационные идеи, насыщаясь при этом новым содержанием.

При анализе народной ментальности Леруа Ладюри обращает особое внимание на вспышки фанатизма и жестокости, на коллективные фобии и фантазии. Эти явления характеризуются иррациональностью массового поведения, впрочем, подчас обусловленного вполне объективными причинами — бедностью, голодом, поборами, войнами, обострением социальных противоречий. Так «абстрактные экономические показатели, касающиеся диспропорций развития, земельной собственности и заработков, приобретают конкретный смысл, находя свое воплощение в крупных народных мятежах»[13].

Одним из всплесков народного возмущения и ожесточенной социальной ненависти на широком фоне крестьянских и городских движений периода Реформации и религиозных войн во Франции явился так называемый «карнавал в Романе». Этот эпизод не столь, может быть, существен в контексте «большой» истории Франции XVI века, но он в высшей степени показателен. Здесь, в рамках локальной истории, обнаруживаются потаенные тенденции и модели поведения, вскрываются интимные связи между материальной и социальной жизнью и жизнью духовной.

В 70-е годы Леруа Ладюри возвращается к этому эпизоду для того, чтобы посвятить ему специальную монографию[14]. В событиях в городе Роман (на Изере, притоке Роны, провинция Дофинэ), разыгравшихся в начале 1580 г., на короткое время переплелись и слились воедино социальная борьба и народное празднество: начавшись в виде традиционного торжества проводов зимы, карнавал перерос в кровавую бойню, в ходе которой городской патри-

циат постарался избавиться от своих противников — плебейской оппозиции.

Исследователю пришлось проделать нелегкую работу для того, чтобы вышелушить крупицы правды из тенденциозного рассказа об этом событии, оставленного городским судьей, который организовал репрессии против народных вожаков. Но Леруа Ладюри удалось воссоздать впечатляющую картину ожесточенного конфликта, в основе которого лежали глубокие социальные, религиозные, экономические и политические противоречия, но который облекся в наряды народного карнавала.

Как раз в Романе иррациональные коллективные страхи, вообще характерные для того времени, достигли своего апогея. Богатые горожане, купцы, городские магистраты, дворяне вообразили, что плясавший и веселившийся простой народ не только намерен покончить с их господством и поживиться их богатствами, но питает и каннибалистские устремления, — тема, которая неоднократно всплывает во французских источниках позднего Средневековья. Сторонники и наемники господ напали на участников карнавала и убили вождя народной группировки. Используя толпы деклассированных элементов, они учинили дикую резню на улицах города, после чего обрушились на присоединившихся было к ним крестьян из окружающих деревень, которые собрались в город для участия в карнавале.

Связь между народным празднеством и социальной борьбой — не исключительное явление в истории Франции XVI века. Подобные явления имели место неоднократно[15]. Но Леруа Ладюри удалось продемонстрировать эту связь с особенной выпуклостью и наглядностью. По его мнению, в разыгравшихся в Романе событиях выявились не эсхатологические устремления, столь сильные в других народных выступлениях эпохи Средних веков и Реформации, а определенные фольклорные традиции с присущей им символикой. В частности он обращает внимание на то, что борющиеся между собой стороны выступали под различными «тотемами» — овца, заяц, каплун, медведь и осел у ремесленников против петуха, орла и куропатки у знатных. Истолкование этой символики представляется, однако, несколько натянутым, а поиски подсознательных стимулов производят впечатление некоторой произвольности. Пробраться сквозь этот «лес символов» оказывается не так-то легко.

«Кровавый карнавал в Романе, вылившийся в целую серию символических демонстраций (вплоть до повешения вождя восставших вниз головой, что должно было означать, по мнению Леруа Ладюри, восстановление «нормального» порядка вещей, перевернутого повстанцами. — *А. Г.*), представлял собой, — заключает исследователь, — своего рода психодраму или трагедию-балет,

актеры которого разыгрывали и вытанцовывали свое восстание вместо того, чтобы спорить о манифестах; он принял форму произведения искусства, давая непосредственный выход подсознательному. В силу того что здесь отсутствовал фильтрующий и затемняющий промежуточный идеологический экран, есть возможность разглядеть в этом возмущении и в его подавлении (и в переплетении взаимных страхов) определенное несформулированное содержание, которое в случаях более обычных и менее выразительных мятежей остается замаскированным»[16].

В карнавале в Романе в концентрированном виде выявились все присущие той эпохе противоречия, равно как и особенности человеческого мировосприятия и обусловленного им поведения.

Таким образом, в восстаниях второй половины XVI века, обусловленных глубоким социально-экономическим и демографическим кризисом, прощупывается и их социально-психологическое содержание. В них вырывался наружу огромный потенциал эмоций. Мы находим подобные же настроения и в других выступлениях народа во Франции того времени (см., в частности, работы Натали Земон Дэвис[17]).

Характерная для карнавала и с особенной силой выявившаяся в Романе тенденция к инверсии, к перевертыванию устоявшихся, «нормальных» отношений и порядков находит известное соответствие в «черных мессах», которые отдельные священники служили, стоя на голове или читая сакральный текст задом наперед. Эта же тенденция получает свое дальнейшее развитие в распространении в среде крестьян Лангедока ведовских верований. Легенды о шабашах и культе Сатаны были очень популярны и шли рука об руку с суеверными убеждениями, согласно которым ведьмы способны причинять порчу людям и скоту.

Во всех подобных явлениях — в иррациональных страхах и возрождающихся мифах — Леруа Ладюри видит своего рода регресс народного сознания на стадию дикаря (pensée sauvage)[18]. К ним присоединялись всякого рода пророчества и массовые истерии, так же как и возросшая жажда чудес. Но он не склонен усматривать в этих фактах только «отражение» в психологической «надстройке» (в книге о лангедокском крестьянстве он применяет это понятие) процессов, которые совершались в экономической сфере, ибо материальные аспекты большого аграрного цикла в действительности были неотделимы от его собственно культурных аспектов.

В условиях технологического застоя складывались консервативные стереотипы сознания, которые в свою очередь оказывали тормозящее воздействие на технику и хозяйственную жизнь. Здесь, говорит Леруа Ладюри, исследование не может оставаться в пределах узкого понимания «культуры» и должно вторгнуться в сферу

бессознательной psyché. Формы поведения и эмоции, которые обнаружились в народных бунтах, фобии и фантазии, обуревавшие людей и выражавшиеся в специфическом языке символов, широко распространенные страхи, связанные с магическими ритуалами, якобы вызывавшими импотенцию (анализу этой «кастрационной магии» историк посвятил специальное исследование)[19], — все эти феномены необъяснимы рационально; они представляют собой вторжение глубинных психических импульсов.

Здесь историк прибегает к понятийному аппарату фрейдизма. Разгадку бессознательного в поведении индивидов и масс он ищет в сфере подавляемых гугенотством сексуальных инстинктов. По его словам, «материально обнищавшее и сексуально репрессируемое традиционное общество, в той мере, в какой речь шла о народных массах, как кажется, характеризовалось в конце изучаемого периода двойной серией фрустраций и болезненных явлений, которые взаимно обусловливали и влияли друг на друга»[20].

Оставим в стороне такого рода малоубедительные, на мой взгляд, догадки, представляющие собой неправомерный перенос наблюдаемых в Новое время психологических явлений в совершенно иную эпоху; исследование сексуальных стрессов венской буржуазии конца XIX и начала XX века едва ли поможет понять демографические проблемы и заботы лангедокских крестьян и крестьянок XVI века. В своих поисках своеобразия психики и поведения людей далекого прошлого Леруа Ладюри склонен к усиленной акцентировке черт повышенной эмоциональности и даже психической патологии. Те особенности контрастного восприятия мира, которые Хейзинга находил преимущественно в верхах общества «осени Средневековья», Леруа Ладюри распространяет на всю его толщу. Эту же тенденцию можно обнаружить и в недавних исследованиях Жана Делюмо о коллективных фобиях в Европе XIV—XVIII веков[21]. Здесь кажется уместным напоминание об опасности чрезмерной однотонной стилизации многоликой исторической действительности, — стилизации, весьма ныне модной.

Но нельзя вместе с тем не привести заключение Леруа Ладюри о том, что экономика в ту эпоху не в последнюю очередь стагнировала и вследствие отсутствия таких форм сознания, культуры, нравственности, политики, образования, жажды преобразования и успеха, которые стимулировали бы техническую инициативу и развитие предпринимательского духа и сделали бы возможным экономический подъем[22]. В исследовании о крестьянах Лангедока историк упорно ищет взаимодействие, единство материальных и ментальных аспектов жизни людей. Проблема исторического синтеза — главный нерв его исследования.

Результаты исследования материалов истории Лангедока на протяжении более чем четырех столетий были впоследствии включены Леруа Ладюри в общефранцузскую картину. Каковы ее главнейшие черты? Они выражены предельно сжатой формулой: «недвижимая история» (l'histoire immobile) — так назвал он свою вступительную (т. е., по существу, программную) лекцию в Коллеж де Франс, произнесенную в ноябре 1973 г.[23].

Вот вкратце ее основные идеи.

После значительного подъема, происходившего на протяжении XI—XIII веков, в период между 1300-м и 1720 гг. не наблюдалось прогресса сельскохозяйственной техники и не росла урожайность. На протяжении всего этого периода оставалась почти неизменной численность населения Франции, которое систематически страдало от опустошительных эпидемий и в лучшем случае оказывалось способным восстановить прежний уровень. Общение между разными странами, завоевания, как шедшие с Востока в Европу, так и из Европы в Новый Свет, привели к созданию мировой экосистемы, объединенной заразными болезнями[24]. Тем самым, при всех временных подъемах и спадах, подчас очень сильно колебавших «маятник» (17 млн. населения во Франции в 1320 г., 9 млн. в 1440 г., вновь 17 млн. между 1550-м и 1715 гг.), в стране устанавливается своего рода необычное экологическое и демографическое равновесие, в условиях которого жили и воспроизводили себя 12 или 13 поколений крестьян.

Другим действенным фактором, обеспечивавшим демографическую стагнацию, была война. Не будучи опустошительной в феодальную эпоху, предшествовавшую созданию крупных европейских государств (например, в знаменитой битве при Бувине погибли 7 человек), война приобрела затем совершенно иной характер. Вместо локальных и сравнительно кратких распрей между отдельными сеньорами — длительные, истощающие конфликты: Столетняя война, Тридцатилетняя война. Война была страшна не столько численностью павших на полях сражений, сколько эпидемиями, переносимыми войсками из одной части страны в другую. Так, от эпидемий во время гугенотских войн в 1627—1628 гг. умерло более миллиона жителей. Вместе с тем войны, которые постоянно вели абсолютные монархии Европы, опустошали сельскую местность и разоряли хозяйство в деревне. В отдельных областях крестьянство попросту исчезло.

Следовательно, война и политика, порождавшие голод и разрушение, трагическим образом, á la Malthus, поддерживали это длительное демографическое «равновесие».

На протяжении всего обсуждаемого периода подавляющее большинство населения, за исключением тонкой «пленки» элиты, пребывало в состоянии «относительной культурной стабильности»:

они говорили на местных диалектах, оставались верными католицизму, частично опиравшемуся на фольклор. Реформация, которая сопровождалась распространением книгопечатания и грамотности, привела к нарушению этой стабильности. Попытки же «модернизации», в частности отмена культа святых и Богоматери, привели всю нацию к потрясениям и в конечном итоге к возвращению к католицизму после отмены Нантского эдикта.

В этой же связи Леруа Ладюри напоминает о консервативном характере крестьянских восстаний, идеалы которых неизменно находились в прошлом.

Что касается новаций, имевших место в тот период, — например, теория Ньютона, философия Декарта, паровая машина Папена — то массы народа они не затрагивали.

Итак, «недвижимая история». Леруа Ладюри, вне всякого сомнения, показал, как медленно, почти незаметно, изменялась жизнь деревни. Более того, он сосредоточил внимание на явлении исключительной важности, а именно на застое сельской жизни, который особенно бросается в глаза, когда сравниваешь его с несравненно более динамичной историей городов. Но он сам же показал и другое: смену демографических подъемов и упадков, имевших место между XIV и XVII веками.

Мне представляется, что, даже если оставаться в пределах изученного им материала, Леруа Ладюри дает четырем векам истории французского крестьянства несколько неточное, я бы сказал, излишне парадоксальное определение. Ведь идея его состоит в том, что история крестьянства в указанную эпоху не укладывается в схему прогрессивного развития. Движение происходило, но не в виде поступательного, линейного восхождения, отвечающего привычным представлениям историков, а, скорее, в виде постоянных колебаний вокруг некоей оси, колебаний, нередко достигавших широкой амплитуды. Это во-первых.

Во-вторых же, вывод о «недвижимой истории», на мой взгляд, в значительной мере объясняется тем, что исследователь сузил поле своих наблюдений, сконцентрировав все внимание на демографической и биологической сторонах истории. Они, безусловно, очень важны, и заслуга ученого состоит в том, что он привлек к ним особое внимание. Ими слишком долго пренебрегали или их недооценивали, проходя подчас мимо кричащих фактов. Но, позволительно спросить, разве не совершались в тот же период существенные изменения в социальных отношениях в деревне, изменения, о которых Леруа Ладюри почему-то почти вовсе не говорит? Когда складывается французская цензива? Когда крестьянин стал видеть своего главного эксплуататора уже не в одном сеньоре, как это было во времена Жакерии, но и в сборщике налогов, и в богатом горожанине, в ростовщике, торговце, в грабителе-солдате?[25]

Не имели ли место все эти и многие другие перемены в конце Средневековья и начале Нового времени? Следовательно, немаловажные процессы социальной трансформации происходили и в деревне.

На протяжении четырех веков сельская жизнь не стояла на месте и в культурном отношении. Появились сельские школы, увеличилось число грамотных; в деревне распространяется адресованная ее жителям литература, те же дешевые брошюры «Голубой библиотеки».

Мои вопросы звучат несколько странно, ибо Леруа Ладюри все упомянутые сейчас явления превосходно известны. Создается впечатление, что он намеренно сильно стилизовал действительную картину деревни, выделив в ней одни только черты застоя, вполне реальные, но не единственные, какими она характеризовалась. Едва ли эта история совсем уж была неподвижна. Этот глубинный «геологический пласт» все же переживал свою историю. Другое дело — мерки «прогресса» здесь оказываются неадекватными. В другом месте[26] историк признает, что на протяжении XVI и начала XVII века сельская экосистема, оставаясь стабильной, переживала медленную экспансию.

Не несет ли на себе постановка вопроса о «недвижимой истории» отпечатка влияния теории Броделя о «времени очень большой длительности», областью действия которого в первую очередь являются как раз природная, биологическая и демографическая сферы?

В некоторых своих трудах Леруа Ладюри решительно высказывается в пользу структурной истории, работающей с помощью компьютеров, опирающейся на счет и массовые серийные данные, сложные и довольно абстрактные математические выкладки. Эта история, по его словам, «убивает для того, чтобы жить, она как бы *приговаривает к смерти событийную историю и атомарную биографию*»[27].

Несомненно, новейшие технические средства дают возможность поставить определенные новые проблемы и решить задачи, которые прежде были не по плечу историкам, вооруженным одним только средневековым абаком. Но вместе с тем мне представляется, что иные историки, принадлежащие к направлению последовательных *«компьютеризаторов», забывают о специфике истории* как такого рода исследования и подачи материала, при котором нарративность и интерес к индивидуальному не могут быть в принципе элиминированы без прямого ущерба для познания. Между тем склонные к компьютерному моделированию прошлого ученые явно склоняются к тому, чтобы исключить из истории индивидуальное, случайное, «своевольное» и необычное. Подготовленные *ими и заложенные в компьютеры программы отрезают путь к пос-*

тижению такого рода «аномалий». Поэтому сфера компетенции счета серийных данных в исторической науке не может не быть весьма ограниченной. Не будем забывать и о том, что «квантитативная история», в той мере, в какой она продуктивна, вообще применима лишь к сравнительно недавним временам, богатым поддающимися счету материалами.

Впрочем, Леруа Ладюри, заявлявший о «квантитативной революции в истории», все же не пошел по этому «модному» пути слишком далеко. Интуиция историка спасла его от превращения в «квантификатора». Он предпочел иные пути исследования.

В одной из последних своих монографий «Деньги, любовь и смерть в Окситании»[28] Леруа Ладюри, отправляясь от структурного анализа окситанского повествования середины XVIII века аббата Жан-Батиста Кастора Фабра, находит в нем ключ к пониманию ментальностей крестьянства. Леруа Ладюри сопоставляет текст Фабра с другими сходными текстами окситанской литературы, созданными между 1575 и 1790 гг. Во всех текстах присутствует тема любовного соперничества, переплетающаяся с темами сокровища и договора героя с персонифицированной Смертью (дьяволом?), которая помогает герою завладеть деньгами, тем самым открывая для него путь к браку. Исследователь рассматривает эти сочинения в конфронтации с протоколами юристов Прованса и Лангедока и выясняет, что в определенном смысле изученные им художественные произведения суть не что иное, как «версифицированные нотариальные контракты». Но Леруа Ладюри отнюдь не склонен истолковывать эти произведения, выросшие на почве народной культуры и «отдающие здоровым запахом деревенского навоза», в качестве плоско реалистического «отражения» социальной действительности, — они представляют собой нормативную модель поведения, код которого историк последовательно расшифровывает, опираясь на структуралистскую методологию и труды Проппа.

Странным образом в творчестве Леруа Ладюри стремление к возможно более глубокому раскрытию своеобразия изучаемой эпохи и в особенности структур сознания и поведения людей время от времени сочетается с пароксизмами явного модернизаторства. Выше уже отмечена его склонность выделять психопатологические черты сознания людей XVI столетия и давать им фрейдистское объяснение. Да не сочтет меня глубокоуважаемый коллега за пуританина, но сексуальная сторона жизни крестьян и крестьянок Монтайю кажется мне излишне выпяченной на передний план, — не в угоду ли современному читателю?

В этой же связи, не скрою, меня несколько беспокоят настойчивые параллели, которые Леруа Ладюри старается провести между событиями далекого прошлого и современностью. Лидеров Като-

лической лиги, боровшейся против протестантов, он сравнивает с мусульманскими муллами-фундаменталистами в Иране во главе с Хомейни, уничтожение крестьянства в отдельных провинциях Франции в период гугенотских войн — с раскулачиванием в процессе коллективизации в Советском Союзе, а колхозы — с королевскими доменами эпохи Каролингов. Выступления против налогов во Франции XVI века напоминают историку движение пужадистов после второй мировой войны и т. д. Даже если подобные явления и имеют между собой нечто общее, то все же при таких сопоставлениях они оказываются вырванными из исторического контекста. Едва ли эти сравнения углубляют понимание истории.

Возможно, эта тенденция объясняется политизированностью сознания Леруа Ладюри. Вступление начинающего историка, сына бывшего министра вишистского правительства, во французскую коммунистическую партию и затем резкий разрыв с нею после разоблачения Сталина на XX съезде КПСС и венгерских событий 1956 г., — все это приходится иметь в виду и тогда, когда читаешь некоторые пассажи в его научных сочинениях. Совершенно неправильно судить о Леруа Ладюри как историке, исходя из фактов его политической биографии. Это один из самых крупных, влиятельных, талантливых и продуктивно работающих представителей третьего поколения «Новой исторической науки» во Франции. Но и вовсе игнорировать особенности его жизненного пути, частично описанного им самим в книге автобиографических воспоминаний «Париж—Монпелье»[29], тоже было бы не совсем верно.

Я не задавался целью предпринять систематически полный разбор произведений Леруа Ладюри. Мне казалось достаточным продемонстрировать особенности его методологических подходов, которые выявились в нескольких его центральных по значению работах, как в монографиях, так и в отдельных статьях программного характера. Принцип «тотальной истории» — ведущий принцип в творчестве этого историка. Если не ошибаюсь, он назвал себя где-то последователем Фернана Броделя. Я не склонен принимать это утверждение всерьез. Как совершенно справедливо отмечает сам Леруа Ладюри, Бродель «остался верным инспирациям своей молодости», т. е. историком экономики и материальных аспектов цивилизации[30]. Леруа Ладюри с самого начала пошел другим путем, путем историка, для которого история вещей представляет интерес лишь постольку, поскольку в ней выражается человеческая ментальность.

ГЛАВА 6

Ментальность, система ценностей, воображение. Историческая антропология Жака Ле Гоффа

Могу ли я позволить себе начать эту главу с воспоминания личного свойства? В середине 60-х годов я работал над текстом, посвященным характеристике западноевропейской средневековой культуры. Первоначальный замысел имел ограниченную цель: нужно было написать раздел в коллективном труде «История мировой культуры» (труде, который так и не состоялся). Я не был историком культуры ни по университетской подготовке, ни по своим склонностям. Только что была завершена книга «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе», в которой я предпринял попытку увидеть человеческое содержание социальных процессов и институтов периода раннего Средневековья; меня не оставляла мысль о необходимости связать историю средневековой культуры с историей социальной и осознать их в существенном единстве.

В разгар работы, когда основные вопросы, казалось, были уже намечены, я прочитал незадолго до того появившуюся книгу Жака Ле Гоффа «Цивилизация средневекового Запада»[1]. Имя этого ученого было знакомо и раньше; его небольшие по объему, но богатые идеями и материалом книги о средневековых купцах и банкирах и об интеллектуалах[2] уже завоевали ему широкую известность.

Новая книга Ле Гоффа произвела на меня и на моих коллег огромное впечатление. Это был труд историка, который приложил к давно, казалось бы, изученному корпусу источников радикально обновленный вопросник и получил новые ответы. В результате вырисовывался во многом новый и непривычный облик Средневековья — то, что впоследствии самим же Ле Гоффом было названо «иным Средневековьем»[3].

После общего очерка истории средневековой Европы Ле Гофф дает пластичную и оригинальную характеристику основных аспектов ментальности средневековых людей. В центре его внимания такие малоизученные (к началу 60-х годов) вопросы, как восприятие пространства и времени в период между X и XIII столетиями, оценка людьми той эпохи социальной структуры, индивид, группа и общество, установки в отношении к производству и технике, образ женщины и ребенка, социальные противоречия, ереси, положение маргинальных слоев, наконец, широкий спектр чувств и духовных ориентаций.

Книга Ле Гоффа воспринималась как новаторское сочинение, открывающее новые перспективы в изучении средневековой культуры. Уже в ней виден своеобразный отбор исторических памят-

ников: Ле Гофф явно не стремится сосредоточить все свое внимание только на культуре образованной элиты, на всем известной «обойме» имен теологов, мыслителей или поэтов. Понимание культуры, положенное в основу книги, — антропологическое, а не традиционное, и именно этот подход сделал «Цивилизацию средневекового Запада» существенным фактом современной историографии. Поражала сила проникновения автора в смысл изученных им феноменов: он почти неизменно находил в них неизведанные стороны, ставил их в неожиданные связи — и получал оригинальные результаты.

На память не могли не прийти слова Февра о том, что работа историка состоит прежде всего в постановке проблем. Ставя эти новые проблемы, Ле Гофф искал новые перспективы изучения духовной и материальной жизни средневековых людей. Здесь был намечен тот научный проект, который осуществлял он сам, а вслед за ним — и его ученики и последователи.

Ныне, по прошествии более чем четверти века, Ле Гофф отмечает, что в «Цивилизации средневекового Запада» он еще не разработал моделей объяснения исторических явлений и изменений[4]. Действительно, метод, примененный в этой книге, — метод преимущественно феноменологический. Недостаточное внимание к объяснению, как мне кажется, нашло свое выражение в структуре книги: в первой ее части («Историческая эволюция») дается сжатый очерк истории средневековой Европы, вторая же и главная часть книги («Средневековая цивилизация») посвящена характеристике систем поведения, повседневной жизни, психологии людей той эпохи. Обе части несколько оторваны одна от другой. Мне думается, что если бы Ле Гофф предпринял изложение истории средневековой Европы после того, как обрисовал ее быт и культуру, то самое это описание истории утратило бы значительную долю традиционности, — ему пришлось бы искать объяснения событий в социальных и ментальных структурах. Иными словами, речь идет не о чисто редакторских или внешних композиционных перестановках, но о придании книге в обеих ее частях смыслового единства.

Находя в трудах своего выдающегося коллеги сходную проблематику, я утверждался в мысли о правильности избранного пути. Общность антропологического подхода к истории западноевропейского Средневековья диктовала сходные или перекликающиеся между собой методы исследования, что не мешает мне время от времени вступать с Ле Гоффом в полемику по тем или иным конкретным и методологическим вопросам.

Жак Ле Гофф (род. в 1924 г.) — член редакционной коллегии журнала «Анналы», руководитель (с 1962 г.) Группы по изуче-

нию исторической антропологии средневекового Запада в Школе высших исследований в социальных науках и в 1972—1977 гг. — президент Школы, третий ее руководитель после Люсьена Февра и Фернана Броделя.

По собственным словам Жака Ле Гоффа, воспитание, полученное им в детстве, сыграло в дальнейшем свою роль в определении круга его интересов как историка. Антиклерикализм отца и религиозность матери определили его негативное отношение к религии и больший интерес к изучению религиозных чувств, нежели теологии как таковой. Ле Гофф признает испытанное им в молодости освобождающее от позитивизма воздействие идей Маркса. Это воздействие так или иначе признают и многие другие представители «Новой исторической науки» во Франции, которые принадлежат к поколению, пришедшему в науку после второй мировой войны. Однако, как отмечает Ле Гофф, его не удовлетворяет упрощающая дихотомия «базис/надстройка». Сочувствуя социалистам, он не связан тесно с политикой, но вместе с тем подчеркивает: «Я хочу быть гражданином с тем, чтобы быть хорошим историком, и быть человеком своего времени, для того чтобы полнее быть человеком, поглощенным прошлым»[5].

Ле Гофф отмечает влияние, оказанное на него рядом французских ученых, — Марком Блоком, Люсьеном Февром, Фернаном Броделем, Жоржем Дюмезилем, антропологами, начиная Марселем Моссом и кончая Клодом Леви-Стросом. Мне кажется все же, что если судить по работам Ле Гоффа, и прежде всего по его стремлению к синтезу социального и ментального в общем освещении «тотальной истории», то он является продолжателем Марка Блока.

Не так давно издательство «Галлимар», которым опубликована немалая доля продукции «анналистов», выпустило под редакцией Пьера Нора сборник «Очерки эгоистории» («Essais d'egohistoire»). Семь французских историков разных специальностей и взглядов рассказывают о своих путях в науке, с тем чтобы прояснить — для читателей и, возможно, для самих себя — связь между историей, ими изучаемой, и их собственной историей. Оглядываясь на пройденный им творческий путь, Ле Гофф нашел четкое определение своей жизненной позиции, назвав свой очерк «Аппетит к истории».

И правда, аппетиты Ле Гоффа велики и многообразны. В круг его интересов входят проблемы средневековой этики и поведения, причем он придает большое значение исследованию, наряду с письменными текстами, слов, ритуалов и жестов, равно как и соотношения визуального искусства со словесным; изменения в системе ценностей; представления о времени и пространстве, развитие их на протяжении XII—XIV веков в связи с общими сдвигами в со-

циальных структурах и, соответственно, в ментальностях; народная культура и ее взаимодействие с культурой официальной, церковной, трансформация мифов и фольклорных мотивов, которая происходила в результате этого взаимодействия; проповедь и ее компонент — «exemplum», и, соответственно, культура устного слова, расцвет которой приходится на XIII столетие; деятельность и общественный статус средневековых интеллектуалов; купец и ростовщик как социальный и психологический типы и отношение к ним церкви и общества; мир воображения людей Средневековья, преображение социальных реальностей в эпических и других литературных памятниках; отношение людей той эпохи к смерти и загробному воздаянию и, в связи с этой проблематикой, изменения в представлениях о потустороннем мире, которые, по его мнению, привели — в обстановке глубоких социальных и ментальных трансформаций — к выработке идеи чистилища, что открыло для верующих новые перспективы спасения и тем самым оказало мощное воздействие на социально-психологический климат в целом; социальная стратификация, как она мыслилась в Средние века; сны средневековых людей — порождение их коллективной психологии; память и история, историческая ментальность; наконец, биография французского монарха XIII века — воплощение господствовавших стереотипов и в то же время — выражение новых установок в отношении к личности (в настоящее время Ле Гофф работает над биографией Святого Людовика)[6].

Велик перечень проблем, которыми занимался и ныне занимается Ле Гофф, и я боюсь, что кое-что упустил. Динамизм исканий и исследовательской мысли этого замечательного французского медиевиста поистине беспрецедентен и неисчерпаем. Но для характеристики метода Ле Гоффа едва ли необходимо рассматривать содержание всех его трудов, и я сосредоточу внимание лишь на некоторых из них. Здесь нужно еще оговорить, что проблемам восприятия средневековыми людьми потустороннего мира и «рождения» чистилища посвящена другая глава моей книги и в ней, в частности, изложены взгляды Ле Гоффа.

Кардинальная проблема, над которой не перестает работать Жак Ле Гофф, — проблема средневековых ментальностей. Он не всегда придерживается одной и той же терминологии и в ряде случаев предпочитает говорить о «воображаемом» (l'imaginaire), о «чувствительности», «символизме», «системе ценностей» и даже об «идеологии», но в конечном счете речь постоянно идет об одном и том же предмете — о картине мира и ее компонентах.

Точно так же и другие авторы, пишущие о ментальностях, определяют их неоднозначно: «общие категории представлений», «воображение», «ви́дение мира», «глубинные и архаические слои пси-

хики», «неосознанное», «повседневная сторона сознания», «установки», «поведение»...

Итак, понятие «mentalités» отличается неопределенностью. Это нечто вроде осадка, остающегося после исторического анализа, и, вероятно, поэтому ментальностями пренебрегали. Однако, спрашивает Ле Гофф, возможно ли понять Крестовые походы, не изучив определенный тип религиозной ментальности? Или: что такое «феодализм»? — Система институтов, способ производства, социальный строй, тип военной организации? Конечно. Но, как показал Жорж Дюби, нужно продолжить анализ и углубиться в понимание природы феодального служения. И тогда оказывается, что «феодализм — это средневековая ментальность». В XVI веке зарождаются капиталистические отношения, и для понимания этого процесса приходится принимать в расчет «протестантскую этику» — новую форму мировосприятия, новую систему ценностей и новые модели поведения, которые способствовали развитию буржуазной практики накопления и вместе с тем нового типа человеческой личности (Макс Вебер).

Историк ментальностей, говорит Ле Гофф, обращает сугубое внимание на неосознанное, повседневное, на автоматизмы поведения, на внеличные аспекты индивидуального сознания, на то, что *было общим у Цезаря и последнего солдата его легионов*, у Святого Людовика и крестьянина, трудившегося в его доменах, у Колумба и матроса на его каравеллах. При такого рода подходе историку приходится работать методами «археопсихологии», докапываясь до потаенных смыслов и значений. Здесь особое внимание *придается изучению инерционных сил в истории, традиций*, привычек сознания, ибо «ментальности меняются медленнее всего. История ментальностей — это история замедлений в истории»[7]. Но если Ле Гофф и имеет в виду внеличностные привычки сознания, то вместе с тем он решительно предостерегает: история ментальностей, *будучи связана с жестами, поведением, установками*, тем не менее совершенно отлична от бихевиоризма, который сводит поведение к системе автоматизмов, не соотнесенной с системами сознания.

Главное заключается в том, что Ле Гофф подчеркивает связь между ментальностями и социальными структурами, связь сложную, но и тесную. Здесь опасно впасть в стилизацию и говорить о единой ментальности человека той или иной эпохи, — в одно и то же время и даже в одном сознании сосуществуют разные ментальности. Таким образом, приходится предполагать наличие как некоего общего ментального фонда, так и ментальностей разных групп и классов общества.

Будучи «историей замедлений в истории», история ментальностей есть вместе с тем и история трансформаций. Когда в XI—XIII

веках на Западе начали подниматься города, то формирование нового общества сопровождалось появлением нового типа ментальности, питающей вкус к обеспеченности и безопасности, ориентированной на обмен, экономику, на новые формы социальности и солидарности.

Понятие «mentalités» отличается неопределенностью, но, по мнению Ле Гоффа, эта неопределенность плодотворна, она необходима на стадии освоения историками новой области исследований. Я бы добавил к этому, что, по-видимому, известная размытость понятия обусловлена самой природой феномена: ментальность вездесуща, она пронизывает всю человеческую жизнь, присутствуя на всех уровнях сознания и поведения людей, а потому так трудно ее определить, ввести в какие-то рамки.

Время от времени Ле Гофф выступает со статьями, посвященными общим проблемам методологии, обсуждение которых могло бы способствовать внедрению новых подходов к изучению истории. Он — организатор и редактор двух больших изданий, в которых эксплицированы принципы «Новой исторической науки», — «Faire de l'histoire» и «La Nouvelle Histoire». Комплекс вопросов методологии обсуждается им и в сборнике «История и память», включившем его статьи, первоначально опубликованные в «Энциклопедии Эйнауди».

Однако главную свою задачу он усматривает не в дискуссиях о том, как следовало бы изучать историю, но в том, чтобы выдвигать новые проблемы, искать источники, анализ которых дал бы возможность прочитать их глубже и по-новому, и разрабатывать оригинальные методы их исследования. Теория и методология Жака Ле Гоффа неизменно погружены в материал. «У меня — не философская голова, — признается Ле Гофф, — и, подобно большинству французских историков, я воспитан в пренебрежении к философии истории». Он против смешения истории историков с маленькой «и» и Истории философов с заглавной «И». Однако он считает необходимым размышлять об исторической науке и заниматься историей сознательно, обдумывая ее проблемы и методы. Не методология методологии ради, но мысли об истории, которая происходит и которой занимаешься[8]. Он смело идет вперед, разведывая для истории новые территории. В этом его сила. И поэтому понятно, что каждая новая работа Ле Гоффа, книга или статья, вызывает большой интерес.

Как уже упомянуто, одна из центральных переменных величин в истории культуры, интерпретируемых Ле Гоффом, — проблема времени.

Для традиционной историографии время — не более чем параметр протекания событий; это даты в хронологических и син-

хронистических таблицах. По отношению к содержанию исторического процесса время остается формой, которая всякий раз заполняется иным содержанием, но которая нейтральна, как бы индифферентна к нему и с ним существенно не связана.

В теории Броделя «время большой длительности», как и «время конъюнктур» и «краткое время» событий приобретают новое значение, — время тесно связано с содержанием исторического процесса, вернее, с разными его уровнями, поскольку изменения на уровне социальных структур или на уровне событийном происходят разными темпами. Как говорил французский социолог Жорж Гурвич, влияние идей которого на формирование концепции его друга-оппонента Броделя несомненно, исследователь — социолог или историк — имеет дело с целым «спектром социальных времен», и без понимания темпоральной сложности любой социальной структуры невозможно правильное познание и самой этой структуры.

Тем не менее и для Броделя время есть, собственно, лишь инструмент, используемый историком, который изучает все эти изменения. Историк налагает соответствующие временные формы на конкретный материал и констатирует их неравномерность, их «несинхронную одновременность».

Во всех этих случаях речь идет, так сказать, об «объективном времени», — о времени, наблюдаемом историком.

Но ведь время есть прежде всего категория субъективная, это атрибут человеческого сознания. Как оно воспринимается индивидом, группой, обществом в целом? Всегда ли восприятие времени было таким же, как ныне? Достаточно поставить эти вопросы, для того чтобы стало ясно, сколько проблем здесь таится. Субъективное осознание времени, его переживание в разных цивилизациях, в разные эпохи истории одной и той же цивилизации, восприятие его разными социальными слоями, группами и индивидами, — все это открывает новые богатейшие возможности для изучения человеческого сознания и его своеобразия в тот или иной период[9].

Первые подходы к проблеме восприятия времени в истории, в частности его исчисления, восходят еще к концу XIX и началу XX века. Но проблему времени как компонента истории культуры впервые четко поставил Марк Блок. В «Феодальном обществе» он показывает особенности восприятия времени в Средние века и приходит к заключению: господствовало «безразличие в отношении ко времени», которое не умели точно измерять и которым не слишком дорожили.

Оценки Блока ныне не кажутся вполне убедительными. Средневековые люди не ценили время — если сравнивать их отношение к нему с позицией людей эпохи капитализма, когда появляется выражение «время—деньги». Действительно, в Средние века время

определяли приблизительно и мыслили его сравнительно большими отрезками (минута или секунда были схоластическими абстракциями, но не мерами времени). Время труда не было четко и последовательно противопоставлено времени досуга, и к тому же оно было ограничено, — запрещалось трудиться не только по воскресеньям, но и в дни многочисленных святых, т. е. примерно треть дней в году.

Но вместе с тем средневековые люди и дорожили временем, поскольку его необходимо было использовать для спасения души: действия, направленные на достижение этой цели (молитвы, исповедь, покаяние, искупительные дары святым, паломничества и т. д.), священники и проповедники не рекомендовали откладывать, и покаяние на одре смерти считалось менее эффективным и ценилось ниже, нежели покаяние, принесенное заблаговременно. Временем подчас умели дорожить и в чисто земных делах, в которых промедление было чревато убытками или неприятностями, например в страдную пору, при сборе урожая, когда приходилось трудиться интенсивно и подолгу, либо в коммерческих сделках.

Все оценки того, дорожили временем в Средние века или нет, оставались к нему индифферентными или были озабочены его ходом, неизбежно относительны. Если мы хотим понять господствовавшие тогда установки в отношении ко времени, нужно включить вопрос о нем в соответствующий социальный контекст. Этого Блок еще не сумел сделать. Заслуга новой и более глубокой постановки проблемы времени как социокультурной проблемы принадлежит прежде всего Жаку Ле Гоффу.

Время в концепции Ле Гоффа не есть внешний признак или параметр исторического развития. Но вместе с тем оно не есть для него и просто-напросто один из многих компонентов культуры. Время выступает в его трудах в качестве орудия социального господства, мощного инструмента контроля над обществом, над жизнью и сознанием его членов. Верный общему подходу Марка Блока — обнажать внутренние связи между социальной системой и духовной жизнью, между материальными и ментальными структурами, Ле Гофф находит такого рода связь и в установках по отношению ко времени. Изменения в этих установках — составная часть общего социально-экономического развития, происходившего во второй половине Средневековья, процесса секуляризации человеческой деятельности во всех ее формах.

Как совершались эти изменения?

На протяжении длительной эпохи на время природных и сельскохозяйственных циклов накладывалось литургическое время церкви. И аграрное время, и время церковное имели между собой то общее, что они были, по существу, циклическими: каждый год повторяются те же самые природные и хозяйственные сезоны и

отмечаются одни и те же приуроченные к определенным сезонам праздники. Присущий христианству линейный аспект времени, распрямленного в вектор, который ведет из прошлого в будущее (от сотворения мира и вплоть до конца света) и организуется вокруг центра — рождения, проповеди и крестной муки Христа, — отступал на второй план в обыденном сознании и в церковной практике.

Это сближение времени аграрного со временем литургическим ставило первое под контроль второго. Церковь ритмизировала время; в ее руках находились средства его отсчета. Но церковь и контролировала время верующих. Она определяла время постов и молитв, время труда и время досуга, время будничное и время праздничное. Отчасти приурочивая церковные праздники к праздникам народным, «фольклорным», духовенство стремилось регулировать все течение жизни индивида и коллектива, сообщая ей своеобразный ритм. Церковь запрещала работать по праздникам; введя пост, она поставила питание в определенные рамки; она ограничивала и сексуальную жизнь верующих, определяя дни, когда половой акт был подзапретен даже в супружестве, и карала ослушников.

Отметим кстати, что распространенное в марксистской медиевистике представление о нещадной и неумеренной эксплуатации крестьян феодалами противоречит не только тому, что размеры феодальной эксплуатации, по меткому замечанию Маркса, лимитировались «емкостью желудков» феодалов (т. е. их натурально-хозяйственными и социально-политическими потребностями, которые в целом были довольно велики, однако не диктовались погоней за прибылью); такое представление противоречит и позиции церкви, поскольку последняя, исходя из соображений доктрины, жестко ограничивала время труда.

В средневековых «exempla»[10], адресованных массам прихожан и служивших делу их религиозно-нравственного воспитания, рассказывается о тех страшных наказаниях, которые обрушивались на головы лиц, не соблюдавших запреты, связанные с сакральным временем. Человек трудится в поле по воскресеньям или в дни некоего святого — и на его урожай падает с небес молния, испепеляющая и хлеба и скот. Святой, разгневанный неуважением по отношению к нему, которое выразилось в том, что не соблюдается досуг в посвященный ему день, насылает на виновного страшную болезнь. О мужиках, которые так устают на протяжении будних дней, что не прикасаются к своим женам, засыпая, едва они повалились в постель, но бегают за ними, «как петухи», по воскресеньям, с негодованием говорит проповедник. Все эти и многие подобные рассказы не лишены занимательности, но главная цель, ими преследуемая, — поставить массу народа в определенные рам-

ки, *всесторонне и постоянно направлять его повседневное поведение.*

Нетрудно видеть, что церковь действительно держала время под своим контролем и тем самым контролировала сознание и жизнь верующих. Контроль над временем — одна из существенных и далеко не вполне изученных форм социального контроля. Любопытно, что осуждение тех или иных профессий, которые внушали духовенству подозрения, также могло мотивироваться тем, что занимающиеся этими профессиями лица посягают на время — Божье достояние. С особенной четкостью это проявилось в отношении ростовщиков. Отдача денег под проценты расценивалась в ту эпоху в качестве одного из самых тяжких грехов. Ростовщику безусловно уготован ад, учили проповедники и моралисты.

Почему? Да потому, в частности, говорили они, что любой другой грех нуждается в отдыхе и не совершается непрерывно. Убийца не покушается непрестанно на жизнь других людей; прелюбодей когда-нибудь да отдыхает; вор не крадет не покладая рук; никто не в состоянии постоянно впадать в грех клятвопреступления. Но грех ростовщика отличается постоянством. В будни и в праздники, равно в те часы, когда ростовщик бодрствует или когда он спит, его деньги, которые он отдал под проценты, продолжают непрерывно и неустанно трудиться на него и приносить ему прибыль; и даже в тот момент, говорит проповедник, когда ростовщик слушает эту уличающую его проповедь, проценты попрежнему нарастают. Его «волы», т. е. деньги, «пашут, не уставая». Следовательно, ростовщик торгует временем, которое ему не принадлежит. Иными словами, он покушается на Божьи дары — на день и ночь. А потому он должен быть лишен вечного дня, т. е. загробного спасения, и брошен во мрак вечной ночи, т. е. в ад[11].

Заметим: согласно этой концепции, время принадлежит не человеку, но самому Богу. Оно есть Его достояние, и посягательство ростовщика на время есть прегрешение против Творца. Время находится под контролем церкви, потому что оно — собственность Бога.

Как видим, тезис о церковном контроле над временем верующих — не пустые слова и не социологическая метафора, но выражение объективной социальной реальности. Этот контроль над временем был весьма эффективным средством воздействия на умы и поведение всей массы населения. Если принять во внимание то, что церковь контролировала не одно только время, но и несравненно большую ценность — вечность, регулируя достижение рая избранниками и обрекая остальных на адские муки, и что этот контроль принимал вполне ощутимые формы (исповедь, покаяние, отпущение грехов, индульгенции, заупокойные мессы и молитвы), картина сделается еще более наглядной и впечатляющей.

Колокольный звон — символ церковного контроля над временем.

Но ментальности, хотя и изменяются очень медленно, все же изменяются. В обществе возрастает удельный вес новых социальных элементов, прежде всего бюргерства. Эти слои далеко не всегда были способны самостоятельно сформулировать и выразить свои потребности и взгляды. Историку приходится искать как бы окольные пути для того, чтобы проникнуть в их сознание. Тем не менее такие непрямые пути существуют. В частности и в особенности в этом смысле интересна проповедь. Возникшие в XIII столетии нищенствующие ордена францисканцев и доминиканцев перенесли центр тяжести своей миссии в города. Но для того чтобы завладеть вниманием слушателей и успешно воздействовать на их сознание, проповеднику необходимо принимать в расчет их надежды, интересы, духовные ориентации, равно как и уровень понимания. Анализ проповеди дает возможность расслышать и голос толпы, к которой она обращена. Здесь можно ощутить «обратную связь» — своего рода «давление» аудитории на проповедника.

Как же происходили изменения в отношении ко времени? Я приведу один факт, который до недавнего времени странным образом не привлекал должного интереса исследователей; между тем он представляется мне весьма знаменательным.

В 50-е — начале 70-х годов XIII века знаменитый немецкий проповедник Бертольд Регенсбургский развивал в своей проповеди перед горожанами Южной Германии учение о пяти дарах, пожалованных человеку Господом. Трансформируя известную притчу о талантах, Бертольд оригинально и вполне по-своему раскрывает ее содержание, «вчитывая» в евангельский текст идеи, близкие его слушателям. Что это за «таланты» («фунты»)? Наряду с личностью (persône), «призванием» или «должностью» («службой», ami) и имуществом, богатством (guot), а также «любовью к ближнему» (кстати сказать, уже изрядно подорванной эгоизмом собственников: проповедник учит, что тезис «люби ближнего, как самого себя» означает лишь то, что надлежит желать ему царствия небесного, — но незачем по-евангельски делиться с бедняком одеждой), Бертольд причисляет к дарам Господа время (zît). Время — столь же неотъемлемое качество индивида, как и личность, профессия и собственность. Временем необходимо дорожить, ибо в последний час каждый должен будет дать отчет о полученных дарах их собственнику — Богу. Тогда придется отчитаться: на что было потрачено время?

Итак, время остается собственностью Творца. Но акцент в проповеди Бертольда Регенсбургского уже явственно перемещается на активность человека. В контексте его интерпретации евангельской притчи время понимается не только как время спасения; его не

нужно тратить лишь на молитвы и покаяния. Будучи поставлено в один ряд с имуществом и профессией, время наполняется мирским содержанием, — это необходимое условие социальной службы и трудовой деятельности. Но, будучи поставлено в один ряд с личностью верующего, время оказывается ее неотчуждаемым атрибутом. Человек не только стоит лицом к лицу с Богом, пребывающим в вечности; он живет и действует во времени и приучается его ценить и рационально расходовать[12].

Значение времени в проповеди Бертольда Регенсбургского возрастает. Особенно многозначительно, на мой взгляд, то, что это новое понимание времени сформулировано не в схоластическом трактате, где оно осталось бы интеллектуальным достоянием одних только образованных, но выражено в проповеди, обращенной ко всем и каждому. Проповедям Бертольда, как передают, с жадностью внимали массы людей; следовательно, его идеи западали в сознание многих. Но допустимо предположить и большее: идеи Бертольда были формулировкой того, что уже было как бы разлито в атмосфере средневекового города. Я хотел бы подчеркнуть этот факт, ибо, как мне представляется, он вносит в цепь рассуждений Ле Гоффа дополнительное промежуточное звено.

Происходит переоценка ценностей, время приобретает новое значение, причем оба его аспекта — спасение души и земное преуспеяние — не противопоставляются один другому, а взаимно уравновешиваются.

Ле Гофф полагает, что конфликт из-за контроля над временем происходил между церковью и купечеством. Я же склонен думать, что он был сложнее и что в среде самого духовенства выдвигались различные точки зрения. В частности, в проповеди францисканца Бертольда теологическая концепция времени не противопоставляется городской — скорее, предпринимается попытка их примирить. Бертольд в известном смысле выступает в роли медиатора между монашеством и городскими слоями, в среде которых он проповедует. Стремясь завладеть вниманием слушателей и воздействовать на их сознание, проповедники приноравливают — сознательно или невольно — свое учение к потребностям купцов и ремесленников.

Но вот на рубеже XIII и XIV веков на башнях соборов и городских ратуш появляются первые в Европе механические часы. Они отбивают только часы, не зная более мелких подразделений времени, но отбивают они часы безотносительно к тому или иному лицу; не нужен звонарь — ставится под вопрос и та социальная сила, которая за его спиной стоит. Почему в то время появились башенные часы? Дело не в техническом прогрессе. Изобретение, в котором существует действительно настоятельная общественная потребность, будет сделано; то же изобретение, которое социально «бесполезно», т. е. в использовании которого нет надобности у

правящих слоев или классов, будет отвергнуто (вспомним исследование Марка Блока о водяной мельнице, изобретенной еще в древнеримский период, но утилизированной лишь в начале феодальной эпохи).

Механические часы появляются на городских башнях в тот исторический период, когда городское население — купцы, ремесленники, предприниматели стали более остро, нежели прежде, нуждаться в определении времени, часов труда и отдыха, когда, следовательно, время сделалось социальной ценностью. Повторяю: эта *потребность не могла быть четко сформулирована, но она ощущалась*, и бой часов на башне городской ратуши символизировал уже не господство церкви над ходом времени, но притязания «новых людей» на то, чтобы взять время под свой контроль. Украшающие город башенные часы выражали, разумеется, и притязания бюргеров чисто престижного свойства, однако существо дела состояло именно в борьбе между двумя социальными силами — церковью и бюргерством из-за контроля над временем.

Монополия церкви на время ставилась под вопрос и в других формах. Когда средневековые хилиасты-милленарии «торопили» конец света, прорицая близящееся Второе пришествие, они по-своему тоже отрицали церковный контроль над временем. Одному только Богу ведомо, учила церковь, когда «исполнятся времена» и завершится человеческая история; хилиасты же знали о скорейшем финале. Естественно, подобные утверждения расценивались церковью как ересь.

На фоне движений экстатиков-хилиастов, призывавших к немедленному покаянию и отказу от богатств и всех земных связей, установка механических часов на городских башнях выглядит как менее драматичный процесс. Но переход к механическому отсчету времени подготавливал новый и в высшей степени существенный сдвиг в его понимании: он впервые наглядно продемонстрировал, *что время не зависит от человека, что оно не антропоморфно и* внутренне безразлично к своему содержанию.

В самом деле, на протяжении всей предшествовавшей истории люди ощущали свою внутреннюю связь с временем; они видели в нем некую таинственную силу, на которую можно при определенных условиях воздействовать, замаливать ее, побуждать обернуться к людям доброй своей стороной. Время можно было предрекать. Оно расчленялось на время сакральное и время мирское, профанное; с тем и другим, как мы видели, были связаны определенные и обязательные формы поведения. Сплошь и рядом время, так же как и пространство, измерялось движением или поступками человека. Человек обладал собственным «хронотопом», своего рода «пространственно-временным континуумом», который в значительной мере определял сущность его личности[13]. В эпосе и средне-

вековом рыцарском романе время, не насыщенное событиями, человеческими поступками, как бы не существует; это — «пустое время».

Часы, движимые механической силой, символизировали начало процесса отчуждения времени от человека. Оказалось, что время этически нейтрально, оно делимо на равновеликие бескачественные отрезки. В обществе, в котором течение времени ощущалось в меньшей мере, в обществе с относительно низким темпом изменений, настоящее преобладало: оно как бы охватывало и прошлое и будущее. Теперь же время вытянулось в прямую, ведущую из прошедшего в будущее, но соединяющее их настоящее при этом превратилось в точку, скользящую вдоль этой прямой. Овладев секретом более точного измерения времени, человек вместе с тем начал утрачивать свой контроль над ним.

Эти изменения не были ясны людям конца Средних веков, и церковный контроль над временем не был ликвидирован с появлением башенных часов. Но новая тенденция уже наметилась, и купцы как бы сделали свою «заявку» на время. В трактате «О семье» Леон Баттиста Альберти подчеркивает, что наряду с телом и душой (цитируя это высказывание, Ле Гофф допускает досадную ошибку и вместо «души» упоминает «собственность»[14]) величайшей ценностью для человека является время. Здесь можно обнаружить новые установки в отношении ко времени; его научились высоко ценить. Правда, как и во многих других средневековых и ренессансных текстах, у Альберти в данном случае можно расслышать заимствование у древних. В самом деле, в письмах к Луцилию Сенека высказывается буквально в этом же смысле и почти теми же словами[15]. Скрытая цитата у Альберти вполне правдоподобна. Но ведь мы выбираем цитаты на собственный вкус, так что, нужно полагать, итальянскому гуманисту было созвучно размышление древнеримского моралиста о времени.

Одновременно с освоением времени купцы конца Средневековья осваивали и пространство, и это овладение им выражалось как в их практической деятельности, так и в новой интерпретации пространства в живописи Возрождения. Новое отношение ко времени и пространству ведет к появлению портрета, сменяющего абстрактно-символическое изображение человека конкретно-индивидуальным.

Я не готов безоговорочно присоединиться к мысли Ле Гоффа о том, что в обстановке укрепления социальных и экономических позиций купечества и денежных людей церковь пошла на определенные уступки им в религиозных вопросах, в частности, открыла перед ними новые перспективы в отношении спасения души, а именно не исключала возможности того, что души иных ростовщиков после их кончины попадут не в ад, а в чистилище, из которого

впоследствии открывалась дорога в рай[16]. Думаю, дело обстояло не так просто.

Прежде всего, нужно учитывать, что осуждение профессии ростовщика вызывалось не одними доктринальными причинами. Церковь не могла не прислушиваться к голосу народа; в XIII веке возросло давление на нее городских слоев, и если ростовщикам было нужно получить какую-то лазейку, оставлявшую им надежду на спасение, то одновременно ремесленники и мелкие торговцы, эксплуатируемые денежными людьми, относились к ним с открытой враждебностью. В «exempla», как мне кажется, можно найти свидетельства этой враждебности.

В одном из «примеров» проповедник обещает собравшейся в церкви пастве отпустить грехи представителям разных профессий. «Кузнецы, встаньте, — возглашает он, — и получите отпущение». Затем с таким же призывом он обращается к представителям других цехов, и все получают отпущение грехов. Наконец, очередь доходит до ростовщиков, но, хотя множество их находилось в церкви, ни один не осмелился подняться, но все попрятались, а затем под хохот присутствующих бежали прочь. Общественное мнение явно недоброжелательно к ростовщикам, и священники, проповедники, руководствуясь доктринальными соображениями, вместе с тем выражают и эти настроения.

Не менее четко видны настроения горожан по отношению к ростовщикам и в другом «примере». Здесь рассказано о чудесном происшествии в одном городе: во время свадьбы ростовщика, в тот момент, когда процессия входила в храм Божий, на голову жениха свалился каменный кошель, который украшал шею ростовщика в сцене Страшного суда, изображенной на западном портале собора. Такого рода повествования, несомненно, отражают ненависть городского населения к денежным людям[17].

Мысль Ле Гоффа о том, что церковь постепенно смягчала загробные кары за грех ростовщичества, не кажется мне достаточно убедительно доказанной. Ведь не только в XIII, но и в XIV и XV веках в крупных городах Италии, являвшихся своего рода цитаделями ростовщичества, на головы финансистов, которые наживались на процентах от денежных ссуд, проповедники обрушивали жесточайшие проклятия. Архиепископ Флоренции Антонин или Бернардино Сьенский не останавливались перед обещаниями ростовщикам геенны огненной. В проповедях Бернардино, которые должны были буквально терроризировать его слушателей, против нераскаянного ростовщика ополчаются звезды и планеты, все мироздание, ибо он нарушает богоустановленный порядок вещей.

Видимо, развитие финансового дела вело не только и даже не столько к компромиссам между материальными реальностями и идеологическими конструкциями, сколько к обострению противоре-

чий. Церковь не была готова принять новую этику, которая в большей мере отвечала бы потребностям денежных людей. И этот конфликт порождал острые психологические коллизии. Богатеям, которые на протяжении деловой жизни не останавливались перед нещадной эксплуатацией всех, кого им удавалось обобрать, на пороге смерти или в предвидении ее приходилось отказываться от своих неправедно нажитых богатств, возвращать деньги ограбленным ими лицам, жертвовать их беднякам и сиротам, оставлять средства на заупокойные мессы и молитвы[18].

Социально-психологический облик тех средневековых людей, которые оказались в конфликте с церковной доктриной, а вместе с тем и с настроениями большинства населения, — еще далеко не полностью проясненная проблема.

Самое главное и интересное в методологическом отношении в работах Ле Гоффа о «времени церкви и времени купцов» заключается, на мой взгляд, в том, что время предстает в них как аспект общественного сознания и, соответственно, как проблема истории культуры. Но культуры, понимаемой, разумеется, не в традиционном ключе, но, повторю это опять, антропологически. Такой подход дает ему возможность свободно двигаться от богословских текстов к городским уложениям и ремесленным уставам и от сочинений моралистов — к трактатам об исповеди.

Я не пошел по линии пересказа содержания статей Ле Гоффа[19] и предпочел более свободную форму обсуждения поставленной им проблемы, кое в чем дополняя его аргументацию, а кое в чем не соглашаясь с ней. Труды этого замечательного медиевиста неизменно стимулируют мысль, а подчас и вызывают на спор.

За почти три десятилетия, миновавшие с момента публикации статей Ле Гоффа о времени церкви и времени купцов, проделана немалая исследовательская работа, и на материале самых разных источников медиевистами (и не только медиевистами) изучены установки людей далекого прошлого в отношении времени. Однако труды Ле Гоффа не потеряли своего значения. Не потому только, что они — пионерские, прокладывающие дорогу. Причина в другом.

Как правило, историки, исследующие отношение ко времени, ограничиваются рассмотрением вопроса: как осмысляли и переживали время люди иной культуры и другой эпохи? Вопрос важный и заслуживающий всяческого внимания. Его исследуют не одни только историки, но и филологи и искусствоведы, ибо в памятниках литературы и искусства неизбежно запечатлеваются представления о времени и способы его осознания[20].

Но, подчеркну вновь, подход Ле Гоффа — иной. Он не изучает просто отношение средневековых людей ко времени и его изменениям. Его задача, если я правильно ее понимаю, заключается

прежде всего в том, чтобы проследить связи и взаимодействия между социальным и ментальным. Поэтому и в других своих работах, например, в статьях, посвященных оценке средневековыми моралистами разных производственных занятий и ремесел («дозволенные и недозволенные профессии» на средневековом Западе)[21], Ле Гофф ищет те же взаимовлияния и взаимозависимости между разными пластами и уровнями социального целого. Иными словами, он предпринимает попытку на практике осуществлять исследование «тотальной истории».

Ле Гофф демонстрирует противоречивое отношение к ремесленному и крестьянскому труду в обществе периода раннего Средневековья. Ему досталось в этом отношении разное наследство — античное, германское, христианское, с весьма неодинаковыми системами ценностей. Но сложности, сопряженные с изучением этики труда, не исчерпываются противоречивостью и разноголосицей. Начиная с V века и вплоть до «Каролингского Возрождения» источники вообще обходят молчанием труд и крестьянство, и, собственно, только экономический подъем IX—XII веков кладет конец этому «заговору молчания»[22].

Сходный принцип анализа применен Ле Гоффом и к разработанной церковными писателями трехфункциональной схеме членения средневекового общества — на oratores, bellatores и laboratores. Экономический подъем IX—XII веков был поставлен Ле Гоффом в связь с ростом монархической идеологии[23]. Не все его утверждения в равной степени убедительны, иные носят скорее гипотетический характер.

В частности, как уже сказано выше, мне не представляется доказанной мысль Ле Гоффа (и Дюби)[24] о том, что в упомянутой трехфункциональной «социологической» схеме теологов нашла выражение «индоевропейская идеология», описанная и проанализированная во многих трудах Жоржа Дюмезиля[25]. Существование этой «идеологии» (самый термин кажется мне весьма условным, поскольку Дюмезиль имеет в виду латентные и не сформулированные expressis verbis модели) остается все же скорее блестящей гипотезой. Что же касается средневековых европейских материалов, привлекаемых в этой связи Ле Гоффом, Дюби и другими медиевистами, то нужно отметить: от теории, согласно которой монарх обладает (а) функцией сакрального суверена, воплощающего право и знания, (б) воинской функцией, выражающей брутальную силу, и (в) функцией плодородия и поддержания изобилия, до теории французских епископов первой трети XI века о единстве возглавляемого королем общества, состоящего из «тех, кто молится», «тех, кто сражается» и «тех, кто трудится», мне кажется, во всех отношениях далеко. Причины появления этой «индоевропейской идео-

логии» в церковных памятниках XI столетия остаются загадочными.

Что же касается общего подхода Ле Гоффа к проблемам «тотальной истории», то он представляется в высшей степени плодотворным.

Этот подход плодотворен и в тех случаях, когда исследователь поднимает проблему взаимодействия «ученой» или «официальной» культуры с культурой «народной» или «фольклорной». Изучением народной культуры и религиозности Средневековья и Нового времени занимался ряд историков, обсуждавших и общетеоретические и конкретно-исторические аспекты проблемы. Но не следует упускать из виду, что Ле Гофф был среди первых, если не первым, кто *в 60-е и начале 70-х годов поставил эту проблему в западной историографии*. Ле Гофф наметил определенные пути ее исследования. Он рассматривал фольклорные традиции в их соотношении с клерикальной культурой в начале Средневековья, примеры проникновения фольклорных и мифологических мотивов в церковные тексты (или, может быть, лучше говорить об овладении церковными авторами определенными фольклорными темами?); в народных легендах он находил отражение социальных устремлений знати[26].

Правда, нужно признать: в трудах Ле Гоффа проблема «народной культуры» скорее поставлена, нежели углубленно и всесторонне изучена. Этот историк щедро генерирует оригинальные идеи и смело выдвигает новые проблемы, но, мне кажется, не всегда доводит их разработку до желательной полноты и законченности; нередко он оставляет другим поднятый им вопрос, а сам переходит к новой тематике. Ле Гофф — «первопроходец», испытывающий неизведанные до него аспекты истории.

Изучение диалога-конфликта между «ученой» (официальной) культурной традицией и культурной традицией «народной» или «фольклорной», начатое Ле Гоффом, нашло свое продолжение и развитие в трудах ряда его последователей, и прежде всего—наиболее талантливого из них, Жан-Клода Шмитта. Шмитт во многом углубил постановку проблемы средневековой народной культуры и немало сделал для разработки методологии ее изучения.

Действительно, проблема «народной» и «ученой» традиций нуждается в тщательном и всестороннем анализе. Как взаимодействовали на протяжении Средневековья указанные культурные традиции (ибо мне представляется более правильным говорить не о двух культурах, а о разных традициях в контексте средневековой культуры), как они сближались и расходились, каковы трансформации, переживаемые каждой из них в процессе этого взаимодействия?

Здесь кажется уместным напомнить, что крупный русский медиевист Лев Платонович Карсавин еще перед началом первой мировой войны опубликовал исследование «Основы средневековой религиозности, преимущественно в Италии»[27]. В этой работе Карсавин широко исследует тот самый круг памятников «второго эшелона» среднелатинской литературы, которые за последние годы сделались предметом пристального изучения медиевистов, — рассказы о чудесах и посещениях мира иного, жития святых и в особенности «exempla». Труд Карсавина, появившийся в тени надвигающихся *грандиозных мировых и российских катаклизмов*, не был оценен по достоинству и, к сожалению, остался неизвестным западным специалистам. В советской историографии он на протяжении длительного времени замалчивался; его автор, в начале 20-х годов насильственно высланный за рубеж, закончил свои дни в сталинском концентрационном лагере.

Другое имя, которое нужно вспомнить в связи с проблемой «народной культуры» на Западе в периоды Средневековья и Возрождения, — это имя М. М. Бахтина. В противоположность Карсавину Бахтин хорошо известен в мировой науке. О его оригинальной концепции народной карнавальной культуры добуржуазных обществ и специфической природы смеха в те эпохи уже было сказано в другом разделе моей книги, и здесь я только счел своим долгом назвать имена русских предшественников тех историков, которые ныне вплотную и более многосторонне занялись вопросами народной культуры и религиозности.

Итак, народная культура Средних веков. Неизбежно возникает вопрос о соотношении понятий «ученая/народная культура» и «письменная/устная культура». Эти две пары понятий не симметричны, хотя бы потому, что, с одной стороны, не вся ученая культура полностью транслировалась при посредстве письменных текстов. С другой стороны, неясные отпечатки фольклорной культуры в *определенных случаях все же могут быть обнаружены* в памятниках письменности, созданных образованными.

Понятие «народная культура» остается тем не менее недостаточно проработанным. Многосмысленно и понятие «народ»; кто это — трудящиеся массы в противоположность господам, или неграмотные в отличие от образованных, или миряне в противоположность духовенству и монахам, или же народ — это все без изъятия? А что такое «народная культура»: культурная традиция, сохраняющаяся в «народе», в отличие от ученой традиции, или же это культура, создаваемая на потребу народа? И где пределы этой «народной культуры»: охватывает ли она наряду с простонародьем также и рыцарство, рядовых монахов и священников? Вопросы то и дело возникают в современной историографии, но ясности пока прибавилось немного. Если еще присовокупить к сказанному,

что ряд ученых вообще считает проблему «народной культуры» искусственной, своего рода «данью» романтизму и народничеству, то картина разнобоя в ее интерпретации будет выглядеть особенно малообещающей.

И тем не менее со всей определенностью нужно сказать: проблема разных религиозно-культурных традиций в истории, в частности эпохи Средневековья и Нового времени, — это большая и в высшей степени актуальная научная проблема. Именно здесь социальная история сближается с историей культуры; более того — изменяется и обогащается содержание обоих этих понятий: народную культуру можно понять только при антропологическом к ней подходе, а социальная история в современной интерпретации должна включить в себя в качестве органической составной части исследование культуры и ментальностей участников социального процесса[28]. Изучение народной культуры вводит в поле зрения историка новые пласты социальной действительности и тем самым дает возможность, более того, делает необходимым по-новому подойти и к традиционно изучаемой «высокой» культуре. Историческая антропология в огромной мере упирается именно в анализ разных традиций и моделей социального поведения.

Некоторые современные историки приходят к заключению, что наряду с официально признанной культурой в Средние века и в Новое время существовала своего рода «альтернативная культура», по всем своим основным «параметрам» отличавшаяся от господствовавшей. Она известна нам очень слабо, и не только потому, что оставалась в основе устной, но и потому еще, что при переходе к Новому времени государство и церковь приложили немало усилий для ее искоренения. Пуританские запреты народных праздников, перестройка религиозно-церковной жизни как результат Реформации и Контрреформации, охота на ведьм — таковы некоторые аспекты развернутого наступления на «альтернативную» народную культуру.

Мне кажется, однако, что у проблемы «народная/ученая культура» есть еще и другая сторона, почти совсем не изученная. Думаю, что ее существо не сводится к определению народа или народной культуры. Я предпочел бы рассматривать эту проблему прежде всего не в социальном плане (господа/подданные, ученые/неученые, духовные лица/миряне...), а в том плане, в каком лежат вообще все проблемы ментальности, — в плане человеческого сознания. То, с чем сталкивается любой исследователь так называемой народной культуры, независимо от того, понимает он это или игнорирует, заключается в неизбежной, я бы сказал, принципиальной, многослойности человеческого сознания.

Изучая средневековую народную культуру и религиозность — ибо отделить одну от другой едва ли возможно, — я констатирую

ряд особенностей картины мира, которые зафиксированы в произведениях, адресованных простолюдинам, неграмотным, пастве, но которые, как кажется, отсутствуют в теологических сочинениях. Нередко произведения «высокого» и «низкого» жанров (философские и схоластические трактаты, с одной стороны, и жития святых, exempla, visiones, проповеди, с другой) написаны теми же самыми лицами. Чем же объяснить различия, и подчас весьма существенные, в интерпретации важнейших, поистине центральных понятий христианства? Таких, например, как Страшный суд и участь души умершего: в одних сочинениях предполагается общая, «большая эсхатология», а в других — «малая», индивидуальная, причем обе эсхатологии предполагают разные концепции времени и весьма неодинаковые интерпретации человеческой личности.

С самого начала нужно исключить мысль о том, будто церковные авторы в одних случаях писали то, что думали на самом деле, а в других сочиняли в «пропагандистских» или иных целях нечто, с их точки зрения, не соответствовавшее истине. Не следует забывать: они писали и проповедовали пред лицом Творца и сознательно лгать касательно «последних вещей» — смерти, искупления, Страшного суда, ада и рая — не могли. Но в разных литературных жанрах они изображали эти истины по-разному, в соответствии с поэтикой того или иного жанра: поэтика же эта в немалой мере определялась составом аудитории, которой был адресован данный жанр. Вполне естественно, что в трактате для посвященных в тонкости богословия те же самые проблемы, с какими сталкивался и автор назидательного «примера», и проповедник, интерпретировались иначе, изощреннее и сложнее, и точно так же изображения на церковных порталах предлагали трактовку эсхатологических сюжетов, отличную от той, какую им давали рассказы визионеров, побывавших на том свете. Но в этих разных интерпретациях историку подчас открываются неожиданные аспекты картины мира средневековых людей.

Что означали эти расхождения? Современный исследователь склонен находить в них противоречия. Но осознавались ли эти противоречия людьми Средневековья? Это большой вопрос. Мой опыт историка склоняет меня к предположению, что сознание средневековых людей не находило логической трудности даже в явном, казалось бы, противоречии. И разгадка проста. Речь идет о противоречиях религиозного в своих основах сознания, а последнее едва ли страшится этих противоречий.

Средневековый верующий вполне мог представить себе, что суд над его душой состоится в момент его смерти, хотя он хорошо знал, что история рода человеческого завершится Страшным судом. Картина одного суда странным — для нас, но не для них! — образом «налагалась» в его сознании на картину другого суда,

«малая эсхатология» как бы просвечивала сквозь «великую эсхатологию». Подобная интерференция кажется противоречивой и нелогичной, — но логично ли искать логику там, где царит равнодушное к ней «коллективное неосознанное» и одно и то же событие представляется человеку происходящим и в настоящий момент, и в неопределенном, неведомо далеком будущем?

В отдельных случаях в источниках можно встретиться с довольно прямо сформулированными апориями религиозного сознания, с трудностями, из которых их авторы не в состоянии найти выход. «Exempla» XIII века упоминают якобы распространенный в среде монахов и клира обычай: если один из приятелей скончается раньше другого, он должен явиться с того света, дабы поведать ему о своей участи. И вот умер один ученый священник, канцлер Филипп, и, как было между ними условлено, спустя некоторое время явился своему другу-епископу в ночном видении. Филипп рассказал ему, что в момент его кончины состоялся Страшный суд над родом человеческим и он уже видел воссевшего на престоле Христа-Судию. Оставшийся в живых приятель возражает ему: «Дивлюсь я тому, что ты, человек исключительной образованности, такое полагаешь, ибо предреченный Писанием Судный день еще не наступил». На эти слова выходец с того света отвечал: «Из всей учености, коей я обладал, пока был жив, не осталось у меня и единой йоты...»[29]

Ценное признание! Итак, согласно теориям богословов, Страшный суд состоится «в конце времен». Но существуют и совсем другие представления о загробном суде, явно противоречащие церковному учению, — о немедленном, после смерти, суде над душой индивида или даже над душами масс умерших. Как их согласовать между собой? Они никак не согласуются. При этом любопытно, что официальное учение не в состоянии отменить или опровергнуть расхожие верования. Автор приведенного «примера» констатирует противоречие обеих эсхатологических версий и не в состоянии разрешить дилемму.

Но ведь этот же конфликт двух столь различных точек зрения на Страшный суд нашел свое выражение в знаменитом эпизоде, который имел место в период понтификата папы Иоанна XXII, в 20-е и 30-е годы XIV века. До наступления Второго пришествия, заявил папа, души умерших праведников не войдут в райские кущи, а души осужденных грешников не попадут в ад. Это учение римского первосвященника, по-видимому, было реакцией на распространение совсем других верований, согласно которым ни избранники Божьи не ждут Страшного суда, ни безнадежные грешники не пребывают в ожидании окончательного приговора и низвержения в геенну. Что же воспоследовало за выступлением папы? А то, что богословы и церковные иерархи, лучше знакомые с умонастроениями паствы, ополчились на него, и в 1334 г. уже находив-

шемуся при смерти римскому понтифику пришлось отказаться от своей доктрины и допустить, что души, отделившиеся от тел и полностью очистившиеся, уже находятся на небесах и созерцают Господа в Его божественной сущности в той мере, в какой это допускает состояние души, которая смертью разлучена со своим телом[30]. Деятели церкви ощущали давление масс верующих и их представлений о немедленном решении участи души после смерти человека, и эта альтернативная эсхатологическая версия нашла у них свое признание.

Мы убеждаемся в том, что ясности относительно Страшного суда не существовало ни у подножия церковной пирамиды, среди простых мирян и рядовых духовных лиц, ни на ее вершине, у духовных иерархов. Эта неясность касалась не какого-то второстепенного спорного вопроса, но одной из решающих и важнейших христианских истин. Чем объясняется эта запутанность по поводу «последних вещей»? Разумеется, не мнимой неразработанностью доктрины, — дело в том, что доктрина пришла в столкновение с миром эмоций, ожиданий, надежд и страхов верующих. Она пришла в противоречие и с самосознанием личности, с той ее концепцией, которая была присуща христианству: индивид настолько самостоятелен и самоценен, что достоин индивидуального, «малого» Страшного суда и ждет окончательной своей оценки не когда-то в неопределенном будущем, но немедленно после кончины, с тем чтобы его биография получила завершение.

В результате в сознании одновременно таились оба образа Страшного суда, актуализируясь в зависимости от ситуации. Моя мысль состоит в том, что в сознании одного и того же человека сосуществовали разные пласты, которые по-разному моделировали мир. Эти разные пласты или уровни сознания можно обнаружить и у интеллектуала, профессора Сорбонны, и у простого монаха, рыцаря или крестьянина.

Находя «странности», «несообразности», «противоречия» и «алогизмы» в средневековых текстах и в поведении людей той эпохи, нам не следовало бы спешить «отобъяснить» их (weg zu erklären), т. е. прикинуться, будто противоречия не существует. Нужно отнестись к ним вполне серьезно. Это действительные апории средневекового сознания, и с ними необходимо считаться.

Когда я говорю, что многослойность была присуща сознанию любого человека эпохи, от теолога до мужика, я далек от того, чтобы воображать, будто структура их мысли была идентичной. Конечно, нет! Если у ученого кардинала на первый план выступает логически строго дисциплинированный аспект сознания, воспитанного не только на Библии и патристике, но и на Аристотеле и схоластике, то у простолюдина преобладала аффективная сторона сознания, относительно поверхностно или вовсе не затронутого бо-

гословием, но зато погруженного в сферу «коллективного бессознательного» с характерным для него безразличием к противоречию и ко времени.

Вот в чем я усматриваю прежде всего смысл изучения проблемы «народной культуры» — в поисках того «темного», до конца логически не проясненного уровня сознания, сознания «простеца», который, по меткому наблюдению В. С. Библера[31], так или иначе таился во всяком человеке той эпохи. Этот еще слабо известный нам аспект средневекового христианства, каково оно было в ту эпоху не в теологических трактатах, а на практике, в первую очередь и изучают историки «народной культуры», которые пристально всматриваются в жития святых, рассказы о странствиях души по тому свету, в проповеди и назидательные «примеры». Все эти и подобные жанры церковной словесности, которыми столь долго пренебрегали и филологи, и историки религии как якобы сочинениями «второсортными», лишенными оригинальности, теологической глубины, равно как и эстетической ценности, оказываются источниками первостепенного значения для историка, коль скоро он обращается к повседневной религиозно-культурной жизни Средневековья.

Предмет изучения «народной» религиозности и культуры — не идеальный образ христианина, во многом оторванный от реальной действительности, едва ли безболезненно поддающейся подобным стилизациям, но попытка добраться до подлинного содержания мыслей и чувств мужика и рыцаря, приходского священника и ремесленника, купца и монаха, простых мужчин и женщин, их «непричесанных» мыслей и чувств, образовывавших их картину мира и определявших их социальное поведение.

Существенным вкладом в разработку указанной проблемы является книга Ле Гоффа «Рождение чистилища»[32]. В ней затронут, в частности, и вопрос об обеих религиозных традициях; одна из них нашла воплощение в теологии, другая — в «видениях» потустороннего мира. Но об этом исследовании Ле Гоффа речь пойдет в другой главе, где рассматриваются контроверзы современной французской историографии касательно средневековых установок в отношении к смерти и к миру «по ту сторону».

Одна из ведущих идей Ле Гоффа, развиваемых за последнее время, — рост человеческого самосознания в период центрального Средневековья. Вкратце ход мыслей исследователя состоит в следующем. Экономическое развитие Запада — завершение внутренней колонизации, аграрная революция, в особенности же развитие городов, ремесел и товарного обращения — сопровождалось демографическим подъемом, укреплением экономических и соци-

альных позиций бюргерства. Параллельно шли коммунальное движение и объединение государств. Все это в свою очередь породило на протяжении XII и XIII веков глубокую переориентацию внутреннего мира западноевропейца, выразившуюся в выдвижении на первый план иных этических ценностей, нежели те, какие особенно подчеркивались моралистами раннего Средневековья.

Ле Гофф полагает, что именно изучение системы ценностей и ее изменений может раскрыть внутреннюю динамику общества. В ценностях кристаллизуются устремления его членов, они представляют собой «узлы», в которые стягиваются силовые линии, пронизывающие их сознание и воображение. Понятие «Ренессанс XII века» наполняется в гипотезе Ле Гоффа новым, более емким содержанием, ибо историк, оперирующий понятием «ценность», применяет, по его убеждению, более строгий концептуальный аппарат, нежели его предшественники, которые пользовались расплывчатыми понятиями «Zeitgeist» или «Weltanschauung». История, рассматриваемая в плане системы ценностей, пишет Ле Гофф, — это не история событий или материальных отношений. Она опирается не столько на прямые высказывания, сколько на имплицитные указания источников. В центре ее внимания — символы и знаки, которые запечатлены в памятниках самого разного характера; ее приходится восстанавливать по частям.

Итак, чем же ознаменовались XII и XIII века? В этот период перестраивается культурная и ментальная вооруженность человека. В соответствии с ней происходит трансформация всей системы ценностей — экономических, социальных, интеллектуальных, художественных, религиозных, политических, — ценностей, взаимосвязанных и взаимодействовавших между собой. На их формирование оказали влияние такие факторы духовной и церковной жизни, как развивавшаяся в то время схоластика и новые, нищенствующие ордена.

Культурным, идеологическим и экзистенциальным горизонтом людей раннего Средневековья были небеса, а потому и ценности людей, которые боролись за свою земную жизнь, были ценностями неземными, сверхприродными. Между тем общей чертой обновления системы ценностей в период после 1200 года было, по мнению Ле Гоффа, перемещение центра внимания «с небес на землю»[33]. Рост самосознания выразился в преодолении прежнего «презрения к миру» (contemptus mundi) и в обращении человека к земному миру — разумеется, «в пределах, совместимых с христианской религией». Теперь он старается достичь спасения иными, менее однозначными путями. В труде видят не, как прежде, наказание за первородный грех, а позитивную ценность, участие в творческом деянии Бога. Уважение к авторитетам отныне сочетается с пониманием превосходства нового знания. Техническое или

интеллектуальное новшество уже не синоним греха. И самая история рассматривается не под знаком старения и упадка, но в виде восхождения.

В этот период по-новому осваиваются время и пространство. Появляются, как мы знаем, механические часы. Постепенно вырабатывается понятие точности, складывается новое отношение к числу и счету, число становится этически нейтральным, — математика перестает быть «сакральной арифметикой», которая была ориентирована на высшие, неземные ценности и воплощала божественные символы, и делается сферой практической деятельности. Искусство счета приобретает огромное значение как в коммерческих сделках, так и в делах государственных (английский исследователь Александр Мэррей говорит о возникающей в тот период «арифметической ментальности» и даже об «арифметической мании»[34]). Революцию в математике принесли переход к арабским цифрам и введение нуля. Шире распространяется грамотность, деловые люди придают ей большое значение. Но одновременно возрастает оценка учености ради нее самой. Изменяется соотношение устного слова и слова письменного — в пользу последнего. Письмо служит отныне не одним лишь небесам, но и земле, — оно десакрализуется.

В связи с более интенсивным освоением пространства возрождается картография, географические карты отражают стремление передать очертания земли и морей, а не представляют собой, как в раннее Средневековье, причудливый гибрид, соединявший миф и легенду с символическими изображениями стран и городов.

Но параллельно с успехами географии коренным образом изменяется, если можно так выразиться, и топография потустороннего мира: на его «карте» появляется чистилище. Идея чистилища была порождена потребностью верующих сохранить надежду на спасение, по мнению Ле Гоффа, в первую очередь — надежду представителей торговых и финансовых кругов, чья деятельность традиционно и беспощадно осуждалась церковью, которая сулила им ад. В образе чистилища, который оформляется на протяжении последней четверти XII века, опять-таки воплотились сдвиги в человеческих ориентациях эпохи. Люди, хорошо научившиеся считать деньги, вносят это уменье и в свои отношения с потусторонним миром, подсчитывая грехи и покаяния, заупокойные мессы и плату за них. Ле Гофф придает немалое значение тенденции перехода от двоичного расчленения мира к троичному: он усматривает в этом переходе симптом сдвигов в ментальностях и находит их как в изменившейся структуре загробного царства, так и в новых формах социального расчленения общества.

В этот же период, как отмечает Ле Гофф, получает распространение идеал справедливого общества — земного рая, нисхожде-

ния на землю небесного Иерусалима, установления тысячелетнего царства Божьего.

Происходят перемены в отношении к человеческому телу, прежде презираемому как темница души и источник греха, — отныне оно заслуживает ухода и заботы. Если прежде веселье и смех, в противоположность слезам, презирали и воспрещали, то в XIII столетии умеренный смех дозволяется.

Эволюционирует и понимание святости. В раннее Средневековье почитали святых, творивших чудеса. Теперь же чудеса, оставаясь доказательством святости, перестали расцениваться как ее главное качество; чудеса проистекают не от святого, а от самого Бога. Святой славен прежде всего образом жизни, а не творимыми им чудесами, — такова, в частности, идея «Золотой легенды» Яколо да Варацце. Наряду со старыми религиозными образцами человека — мучеником, святым и монахом — складывается светская аристократическая модель куртуазного и безукоризненно честного человека, соединяющего мужество с мудростью.

XIII столетие — время появления портрета, проникновения «Я» и субъективности в литературу, линейной перспективы в живопись, т. е. нового овладения пространством, и зарождения мирского, несакрализованного художественного кода, который Ле Гофф называет реализмом.

Акцент на земную жизнь и на связи с ней, которые желательно продлить и по завершении существования человека в этом мире, нашел свое выражение в завещаниях, практика которых исчезла со времен античности, но возобновилась в XII—XIII веках.

Все это — симптомы возникновения индивида. Средневековая Европа, на взгляд Ле Гоффа, делает шаг к Новому времени.

Такова новейшая концепция Ле Гоффа, сформулированная в 1990 г. Она, как всегда у этого историка, интересна и заслуживает всяческого внимания. Прежде всего — с точки зрения методологической. Как мы могли убедиться, историки Школы «Анналов» сосредоточивают свое внимание главным образом на стабильных и малоизменчивых структурах и состояниях, куда меньше внимания обращая на трансформации этих систем. Ле Гофф же в рассматриваемой работе ставит в фокус своего анализа (анализа, ведущего, однако, к широкому синтезу!) именно сдвиги, существенные перемены. Он видит в XII и XIII веках период накопления такого обилия новых качеств во всех сторонах жизни Европы, которое приводит к своего рода исторической «мутации» — не единственной на протяжении Средневековья, но, судя по его аргументации, решающей. Акцент на динамизм и трансформации служит важным противовесом концепциям «неподвижной» или «квазинеподвижной» истории. Развитие средневекового общества — не плавное восхождение, не постепенный прогресс, устремленный в Новое время; это

развитие, идущее толчками, которые затем сменяются периодами застоя или более медленного, почти незаметного движения.

Вместе с тем, мне кажется, гипотеза Ле Гоффа нуждается в ряде уточнений; она представляется мне несколько односторонней.

Прорыв к «modernité», который видится Ле Гоффу уже в перспективе XIII века, думается мне, противоречит его же мысли о «длительном Средневековье», завершающемся лишь в конце XVIII или даже в начале XIX столетия (см. ниже). В исторических «пластах глубокого залегания», в ментальностях, народных верованиях изменения ценностей происходили чрезвычайно медленно. Если в новых явлениях, действительно обнаруживаемых в XIII столетии, видеть некие предвестья иного типа сознания, которое уже пытается высвободиться из средневековой скованности, то как быть с такими его «рецидивами», как охота на ведьм в XV—XVII веках? с возвращением позднего Средневековья к старым формам символического искусства, столь далекого от всякого реализма? с сохранением традиционных, характерных для Средневековья, форм мировосприятия еще и в XVI веке (как показал Февр в книге о Рабле)?.. Прибавлю: как нам быть с «Осенью Средневековья» Хейзинги, который в культуре и системе ценностей XIV и XV столетий видел не столько новое, сколько увядание старого?

Центром системы ценностей, естественно, является человек. Поэтому проблема индивида, личности заслуживает особого внимания. В какой мере правомерно говорить о личности как завершенной в себе целостности применительно к изучаемому периоду? К сожалению, Ле Гофф не углубляется в эту проблему. Бегло упоминая о «появлении индивида» в XIII веке, он ссылается в подтверждение на мои работы. Но моя идея, напротив, заключается в том, что предпосылки индивидуального сознания изначально заложены в христианстве, Бог которого воплощает в себе идеал человеческой личности. Мои мысли об индивиде Ле Гофф прочитал в статье, в которой, в частности, доказывается неправильность мнения Филиппа Арьеса и других историков, будто «малая», или индивидуальная, эсхатология пришла в XII или XIII веке на смену «великой», или всемирно-исторической, эсхатологии. Я показываю, что обе идеи — Страшного суда «в конце времен» над родом человеческим и отдельного суда над душой индивида в момент его кончины — в равной мере восходят к Евангелиям и потому не могут быть истолкованы как свидетельства «индивидуализации» идеи загробного суда в период высокого Средневековья. В образе отдельного суда над душой индивида действительно выражена идея завершенной человеческой биографии (в этом смысле я солидарен с Арьесом), но эта идея отнюдь не была итогом длительного развития на протяжении Средних веков[35].

При этом мне трудно понять резоны, по которым Ле Гофф утверждает, будто коллективный Страшный суд был оттеснен в тот

период судом индивидуальным и превратился в «своего рода лишенную символической функции декоративную картину»[36]. Он не был такой «пустой декорацией» ни на западных порталах соборов XIII—XIV веков, ни на фресках мастеров Возрождения. Признаться, мне трудно вообразить, что «Страшный суд» Босха или Микеланджело в Сикстинской капелле представлял собой не более чем светскую картину.

Проблему индивидуального сознания надлежало бы рассмотреть более пристально. Но это — особая тема.

Можно было бы задать Ле Гоффу и ряд других вопросов. Но я ограничусь предположением: исследователь включил в реестр феноменов, свидетельствующих, на его взгляд, о коренном изменении системы ценностей в XII—XIII веках, многие факты, относящиеся главным образом или исключительно к образованной или аристократической верхушке общества. В самом деле, появление портрета или линейной перспективы, новое отношение к авторитетам и изменившееся осознание истории, вне сомнения, важные симптомы нового ви́дения мира, все же в основном ограничивались кругом образованных (хотя не могли не оказывать своего воздействия и на более широкие круги общества). Более высокая оценка физического труда, в котором перестали видеть лишь кару Господню за первородный грех, — явление, характерное для философов и моралистов, но едва ли те, кто был непосредственно занят этим трудом, и прежде оценивали его столь же негативно. Что касается идеи чистилища, то и здесь, на мой взгляд, дело обстоит не так просто. Подробнее я останавливаюсь на этом споре с Ле Гоффом в другой главе, но все же подчеркну здесь, что если «теория чистилища» была четко сформулирована схоластами лишь в конце XII века, то смутный образ чистилища витал пред взорами визионеров уже в раннее Средневековье.

Короче говоря, развивая гипотезу о трансформации системы ценностей, происшедшей, по его мнению, в XII—XIII веках, Ле Гофф, мне кажется, неправомерно объединил разные пласты культуры. И естественно, возникает вопрос: в какой мере эти сдвиги в ментальности и системе ценностных ориентаций затрагивали толщу общества? Не следовало ли здесь вспомнить о гипотезе «синхронной разновременности», согласно которой в один и тот же хронологический период сосуществуют и взаимодействуют разные временны́е ритмы, соответствующие разным срезам социальной и культурной действительности? Ведь историки изучают не гомогенные, а «полихроноструктурированные социальные системы»[37].

Изучаемый Ле Гоффом период, несомненно, богат новациями. Но, по-моему, стоило бы воздержаться от категоричного утверждения, будто система ценностей уже тогда сошла, по его выражению, «с небес на землю», — это было бы несколько искусственным сме-

щением акцентов и форсированием исторического процесса. Правомерно ли одну из тенденций принимать за ведущую линию развития? Тем более воздержался бы я от того, чтобы ставить XIII столетие в эволюционный ряд, якобы выводящий нас из Средневековья в Новое время. Перемены, отмеченные Ле Гоффом, сочетались с явлениями совсем иного порядка. В дальнейшем, на исходе Средневековья, еще встретится немало мощных откатов в далекое прошлое.

И наконец, здесь перед историком вновь возникает «проклятый вопрос» о синтезе. На протяжении XII и XIII веков происходит ряд сдвигов в интеллектуальной, моральной и религиозной сферах. Чем эти изменения вызваны? Ответ Ле Гоффа не оставляет сомнения: их конечная причина коренится в экономическом подъеме Запада, в частности в росте городов и торговли, в подъеме сельского хозяйства и в сопровождавшем их демографическом росте. Закрепление и дальнейшее развитие этих успехов зависело, если я верно понял мысль Ле Гоффа, от новых форм осознания мира и прежде всего от новых систем ценностей. Будучи порождены материальным развитием общества, они в свою очередь ему способствуют. Эта же логика рассуждений заложена и в книге Ле Гоффа «Рождение чистилища».

Логика привычная, хорошо знакомая, кажущаяся неоспоримой. Но ныне, в начале 1990-х годов, не стоило ли бы наконец задуматься над тем, насколько она убедительна? Не будем забывать: причинно-следственные ряды выстраивает историк, непосредственно из анализа источников они не вытекают. Но нельзя ли допустить — чисто гипотетически — иной ход мыслей, скажем, такой. Изменения в интеллектуальной и ментальной структуре людей того времени послужили толчком, стимулом к новому отношению к действительности. Ведь для того, чтобы развивать торговлю и добиваться прибыли, корчевать или выжигать лес под пашню, планировать (пусть инстинктивно) состав семьи и изменять формы брака (вспомним исследования Дюби), — для всего этого, по-видимому, необходимо обладать определенной картиной мира и системой ценностей, которая стимулировала бы соответствующие формы поведения.

Так где же причина и где следствие? Проще рассуждать о «взаимосвязях» и «корреляциях» ментальной и материальной жизни. Но в любом случае проблема исторического изменения, теснейшим образом связанная с проблемой синтеза, не может быть элиминирована. Нужно признать, что она реально существует и нуждается в новом продумывании.

В связи с анализом многоплановости и многослойности средневековой культуры и ментальности я хотел бы подчеркнуть важ-

ность вводимых Ле Гоффом двух, казалось бы, разных, а по существу тесно между собою связанных понятий — «длительного Средневековья» и «другого» (l'autre).

Средневековье, которое с разных сторон изучает Ле Гофф, — это «иное», «другое» Средневековье по сравнению с более привычным его обликом. Недаром сборник своих наиболее важных статей он озаглавил «К изучению иного Средневековья» («Pour un autre Moyen Age»). Чем же «Средневековье Ле Гоффа» отличается от Средневековья других историков?

Прежде всего — своей огромной протяженностью. Это воистину «la très longue durée». Средние века, по Ле Гоффу, начинаются в поздней Античности, примерно в III веке, завершаются же они не Ренессансом и не Реформацией, но в XVIII или даже в начале XIX века. Ибо к установлению временны́х рамок эпохи и самого ее содержания Ле Гофф подходит с особыми критериями.

Любопытно, что этот историк, в центре внимания которого всегда оставался город, при выявлении существенной специфики Средних веков расходится со своими предшественниками — историками-урбанистами. «После городского и буржуазного Средневековья, как его понимала история в XIX веке, начиная Огюстеном Тьерри и кончая Анри Пиренном, — пишет Ле Гофф, — нам кажется более правильным изображение сельского Средневековья Марком *Блоком, Майклом Постаном, Леопольдом Женико и Жоржем Дюби*»[38]. Почему?

Потому что сосредоточенье внимания на городах и городском населении ориентировало историков преимущественно на установление «ростков нового» в недрах консервативного аграрного и церковного общества и в конечном счете вело к нарушению пропорций. На деле Средневековье, как и в тот период, когда был выкован термин medium aevum, оказывалось безвременьем, «провалом» в поступательном развитии, задержкой прогресса. Интерес для прежних историков-урбанистов представляло, собственно, не само по себе Средневековье, но то, что созревало и шло ему на смену: зарождение буржуазного общества.

Внимание к аграрным основам средневековой жизни, ни в коей мере не исключающее интереса к городам как центрам цивилизации, создает иную перспективу для изучения эпохи. Историк ориентирован уже не только на прогресс и изменение, но и на раскрытие стабильных структур, оказывавших воздействие и на самое это развитие.

Подчеркивание Ле Гоффом деревенской основы Средневековья объясняется, далее, тем, что применение этнологических и историко-антропологических подходов к исследованию средневековой жизни — от хозяйственной до религиозной — вскрывает аграрные, связанные с природой корни и предпосылки ментальности и пове-

дения людей той эпохи. Иными словами, именно в контексте аграрного Средневековья и возможно разглядеть «другого» — человека, который обладал собственной картиной мира, глубоко отличающейся от картины мира людей Нового времени. Причем не героя первого плана, но рядового труженика или верующего, человека в его обыденности и повседневности (l'homme quotidien).

Ле Гофф бесконечно далек от намерения идеализировать Средневековье. Он предостерегает против того, чтобы «черную легенду» о Средних веках заменили «золотой легендой». Он знает, что Средневековье — это эпоха насилия и постоянной угрозы голода, эпидемий, эпоха сомнений и господства «авторитетов» и иерархий, эпоха, лишь к концу которой возникает свобода. Но он отмечает вместе с тем напряженный жизненный тонус и творческую мощь этой эпохи, изобретательность людей и их возрастающую способность овладевать временем и пространством. Он хочет понять смысловые стержни средневековой жизни, проникнуть в собственную логику людей той эпохи, со всеми ее сложностями и противоречиями, во всей ее чуждости и инаковости.

Вот что такое «иное» или «новое» понимание Средневековья, с точки зрения Ле Гоффа.

Но при такого рода подходе оно и вправду оказывается очень протяженной эпохой. Протяженной, но не монолитной. Определенные повороты, сдвиги неоднократно происходили на протяжении этой эпохи — Ле Гофф констатирует их около 1000 года, около 1200 года, около 1500-го и 1680 годов; они знаменуют стадии развития, распространение культурных ценностей и зарождение идеи прогресса. Ни Ренессанс и Реформация, ни открытие Нового Света, ни образование абсолютных монархий, ни рост буржуазии еще не знаменовали конца средневековой эпохи. Ибо под блестящим покровом нового искусства и за всеми изменениями в церковном или политическом строе массы людей продолжали жить в традиционном обществе, сохраняя прежние привычки сознания и модели поведения. Жизнь к концу Средних веков радикально изменилась — и вместе с тем оставалась прежней в своем существе, в своих последних глубинах. Закладывались основы новой философии и науки, уже была сформулирована гелиоцентрическая система мироздания и совершены первые кругосветные плаванья, и в то же самое время в Европе Галилея и Декарта разыгрывалась завершающая драма традиционной народной культуры — охота на ведьм.

Ибо «повседневный человек» оставался прежним. «Очень долгое Средневековье» мы находим на уровне повседневных религиозных представлений, расхожих верований, привычек сознания, — в сфере ментальностей. Не на уровне доктрин и теорий, — на уровне «темного», не проясненного логикой массового сознания.

Как уже было отмечено выше, идея Ле Гоффа об «очень долгом Средневековье» противоречит его же гипотезе о перестройке всей системы ценностей в период между серединой XII и серединой XIII веков. Концепция «протяженного Средневековья» представляется мне более плодотворной. Смена ракурса, в котором рассматривается история, переход к историко-антропологическому ее исследованию открывает новые перспективы. «Иное» понимание Средневековья есть, несомненно, более глубокое его понимание. Акцент делается на специфику, на индивидуальный облик эпохи и ее культуры.

Ле Гофф предостерегает против чрезмерного сближения истории с этнологией; обе науки, некогда единые, давно уже сделались дисциплинами sui generis, и различия между ними в методах и приемах вполне очевидны. Этнология воплощает «идеал истории, лишенной событий» или состоящей из только повторяющихся событий (календарных праздников, рождений, браков и смертей). Вместе с тем этнология сосредоточивает внимание на времени большой длительности, времени «статичного», а не динамичного. Но это не собственно историческое время. Для перехода на уровень истории необходимо обратить внимание не только на повторяющееся и общее, но и на индивидуальное и уникальное, не только на детерминизмы, но и на случайности. Карнавал сам по себе не есть факт истории, но когда изученный Леруа Ладюри карнавал в Романе перерос в кровавую борьбу между городским патрициатом и ремесленниками, то из зарубки на колесе годичного круговорота он превратился в историческое событие.

Предостережение относительно опасности слияния истории с этнологией было высказано Ле Гоффом после того, как определенные этнологические подходы были им применены и продемонстрировали свою продуктивность. Он указывает на то, что в свете этнологии историками был поставлен целый ряд новых вопросов, таких, как структуры рода и семьи, отношения полов, вопрос о сельской общине, возрастных классах и т. д. По-новому были сформулированы историками проблемы магии и харизмы. Впервые историки проявили подлинный интерес к повседневной жизни людей прошлого, к их телу и здоровью, к их быту и обычаям. Ле Гофф подчеркивает, что этнология помогла историкам избавиться от упрощенной линейной концепции гомогенного времени и от веры в непрерывный прогресс[39].

Понятие «очень длительного Средневековья» навеяно теорией Броделя о «la longue durée». Но этим влияние автора «Средиземноморья» на Ле Гоффа, пожалуй, и исчерпывается. Ибо «время

большой протяженности» в интерпретации Броделя — это время *безличных и надличных структур, структур, сознательно Броделем* обесчелавеченных, тогда как самое понятие «очень долгого Средневековья» у Ле Гоффа сформировалось на почве исследования эмоций воображения, ментальностей и картин мира, сновидений и систем ценностей. Это понятие предельно насыщено человеческим содержанием.

В самом деле, отношение Ле Гоффа к теоретическому наследию Броделя кажется довольно противоречивым. Находя продуктивным понятие «la longue durée», он считает нужным исследовать устойчивые структуры, будь то структуры экономические, демографические или ментальные. Он допускает, что в известном смысле, в качестве средства анализа, структуралистские методы применимы в историческом исследовании. Вместе с тем Ле Гофф отнюдь не разделяет теории «неподвижной» или «почти неподвижной истории», ибо история, с его точки зрения, есть не что иное, как «наука об изменениях и об объяснении этих изменений». Историческая антропология предполагает движение, изменение всех изучаемых ею объектов. Будучи приемлемым и продуктивным в качестве одного из методов анализа, структурализм не может претендовать на то, чтобы объяснить историю.

Это сдержанное отношение к основным концепциям Броделя и его последователей, несомненно, связано с принципиальной позицией Ле Гоффа. Его интересы направлены отнюдь не на изучение экономических структур, рассматриваемых как самодовлеющие и доминирующие. Один из лейтмотивов его творчества — человеческое воображение. Из категории художественного творчества «l'imaginaire» у Ле Гоффа (как и у Дюби) превращается в мощную социально-историческую силу, в неотъемлемый фактор жизни общества. Воображение людей, включая и такие иррациональные области, как сны или мечты, питается действительностью, однако главное заключается в том, что мыслительная деятельность людей налагает свой мощный и неизгладимый отпечаток на все их творения, деятельность и социальное поведение.

Ле Гофф видит основное достижение «Новой исторической науки» в том, что она осознала необходимость исследования двух типов реальности — реальности как таковой и тех представлений о ней, которые складывались у живших в ту эпоху людей. Иными словами, «объективная» картина исторической действительности должна быть дополнена ее «субъективным» образом. С этим можно было бы согласиться, но позволительно все же задаться вопросом (все тем же вопросом, *какой был поставлен выше*): *существуют ли* две действительности, реальная и воображаемая, или же одна, включающая в себя и материальные и идеальные аспекты? Как их обособить и разделить? Разве производство, быт, повседневность не

пронизаны насквозь человеческими представлениями, системой ценностей и верованиями и разве не в этом «очеловеченном» виде они только и приобретают смысл для тех, кто был занят производством и жил в этой повседневности?

Историк должен отдавать себе отчет в том, что мифы и фантазии людей, их ментальные конструкции, которые рационалистическое сознание людей Нового времени склонно квалифицировать как «предрассудки» и зачислять по ведомству «ложного сознания», во многом определяли содержание текстов, являющихся источниками для историка, и что первое, с чем встречается исследователь, — это запечатленная в памятниках структура человеческого сознания. Следовательно, прежде чем высказывать суждение о ложности или истинности содержащейся в них информации, необходимо понять природу исторических источников, их социокультурную обусловленность и их функцию в контексте породившей их эпохи.

При такой постановке вопроса исторический памятник утрачивает свою мнимую «невинность» и «нейтральность»; историк, осознающий роль воображения в формировании любого текста, его семиотическую природу, не может подходить к нему как к «источнику данных», из коего он якобы способен беспрепятственно черпать информацию. Исторический источник, по выражению Карло Гинзбурга, не представляет собой «окно, открытое в прошлое»[40]. Этот «кладезь» отнюдь не содержит «химически чистые факты жизни»: сообщения о них прошли сложные фильтры сознания авторов или составителей текстов и несут на себе неизгладимый, но отнюдь не всегда легко распознаваемый отпечаток их сознания. «Исторические факты», о которых сообщают источники, не нейтральны по отношению к способу их фиксации, ибо эта последняя представляет собой сложнейший процесс переработки и осмысления информации, долженствующей быть переданной текстом, процесс отбора, отфильтровки и реинтерпретации. В высшей степени наивно полагать, в традициях позитивизма, будто тексты содержат «историческую» истину» в ее «первозданной чистоте». Ряд современных «анналистов» подчеркивают «непрозрачность» исторического источника. Поль Вейн, автор книги «Как пишется история», настаивает на том, что история должна быть «борьбой против того вйдения, той оптики, которые навязываются источниками»[41].

«Исторический факт», вернее, сообщение о нем, которое историк находит в источнике, есть некая конструкция; и даже если этот «факт не более чем какая-то цифра или термин, за ним скрываются мысль, интеллектуальная традиция, человеческое воображение (так, впрочем, со всей определенностью утверждал уже Февр). Девиз старых позитивистов «Одни только тексты, все тексты, ничего, помимо текстов!» ныне звучит довольно наивно; более *того, он иллюзорен и двусмыслен. Любой исторический источник,*

говорит Ле Гофф, не «невинен». Его необходимо переструктурировать и «демистифицировать»[42].

Мы, как кажется, довольно далеко отошли от оптимистической веры Марка Блока в познаваемость истории, хотя эта его уверенность опиралась на ясное понимание многих трудностей не только источниковедческого, но и гносеологического порядка. Скептицизм и релятивизм третьего и четвертого поколений представителей «Новой исторической науки», несомненно, возросли. В этой связи было бы не вовсе неуместным (для того, чтобы избежать двусмысленности) высказать замечание о том, что «демистификации» и «перестройки» источников, диктуемые проблематикой исследования, не могут определяться одними только потребностями последнего. Самая трансформация исторического источника должна следовать как его внутренней логике, так и логике культуры, в контексте которой он был создан. Не означает ли это, что историческое исследование протекает как бы на особом уровне, отличном и от уровня феноменов прошлого, и от уровня современности историка? Он не в состоянии «возродить» историю в том ее облике, «как она была на самом деле»; но равным образом он не должен строить ее, руководствуясь одною лишь интересующей его проблемой, безотносительно к реальной фактуре истории.

Я позволил себе немного отвлечься от хода мыслей Ле Гоффа. Человеческое «воображение», о котором он пишет, детерминирует не только структуру и содержание исторического памятника. Оно представляет собой существенный и неотъемлемый компонент самой исторической действительности. Люди ведут себя не в соответствии с одними лишь реальными жизненными стимулами, их головы содержат некую модель осмысливаемой ими реальности, противоречивое образование, сотканное из великого множества компонентов и никоим образом не сводимое к «отражению» внешней по отношению к сознанию «данности». Их мифы и верования, культурные стереотипы и обычаи, этикет и символика, фантазии, надежды и фобии так же определяют их взгляды на мир и поступки, как и их материальные интересы. Бессмысленно априорно устанавливать какую-то градацию эффективности воздействия тех или иных факторов; это соотношение способно установить только конкретное исследование, но вполне очевидно, что «воображение» («иллюзии эпохи», «ложное сознание») — неотъемлемый и мощный компонент социальной жизни и ее исторического движения.

Историку приходится иметь дело не с универсальной и унифицирующей моделью «базис/надстройка», в которой, как принято думать, «надстройка» «отражает» «базис» и «служит» ему, но с конкретными, исторически обусловленными и изменчивыми, всякий раз по-своему моделирующими мир умственными конструктами, и эти продукты социального воображения, испытывая воздействие материальных отношений и порождаемых ими реальных ин-

тересов, вместе с тем содержат в себе многообразные феномены «отлета мысли от действительности»[43].

В таком случае ясно, что «воображение» представляет собой один из важнейших предметов исторического анализа. Без включения воображения людей прошлого в круг рассматриваемых историком вопросов невозможно никакое серьезное исследование. Тот «потребительский» подход к источникам, который был характерен для старой школы, сосредоточивавшей внимание на внешних признаках их достоверности и происхождения (при условии, что источник не подделка, из него якобы можно черпать любые «данные»...), в свете новых взглядов, развиваемых Мишелем Фуко, Ле Гоффом или Дюби, обнаруживает всю свою ограниченность и неудовлетворительность. Понятие социокультурного контекста, без учета которого невозможно оценить историческое свидетельство, приобретает в этой связи особое значение.

Историка ошибочно сравнивать с каменщиком, который возводит свое здание из уже готовых «кирпичиков», «данных» — исторических фактов, якобы хранящихся в источниках. Он стремится завязать диалог с людьми прошлого и, внимательно прислушиваясь к их речам, реконструировать их мысли; человек прошлого — его собеседник. Но сам по себе памятник истории молчит, он инертен и хранит заключенные в нем секреты. Для того чтобы источник заговорил и раскрыл эти тайны, потребна сложная целенаправленная работа, интеллектуальная активность историка. Здесь приходится вновь возвратиться к вопросу об отношении исследователя к историческому источнику, так как Ле Гофф специально рассматривает этот вопрос.

Исторический памятник — не пассивный канал связи, при посредстве которого до историка доходят «данные» о делах давно минувших дней. Между настоящим и прошлым историческое исследование устанавливает напряженное и сложное отношение, своего рода функциональную связь. Мысль историка, сформулировавшего проблему исследования, как бы перестраивает памятник, подготавливая его для интерпретации. Только в результате последовательных творческих усилий историка памятник культуры прошлого, в значительной мере остающийся для нас «вещью в себе», непонятным текстом, иероглифы которого необходимо дешифровать, может стать историческим источником. Так я понимаю смысл утверждений Ле Гоффа и ряда других представителей Школы «Анналов» о том, что исследователь «конструирует» свой источник, «изобретает» его. Это понятие, несколько вызывающее, подчеркивает активную роль исследователя, который руководствуется проблемой и отнюдь не намерен рабски следовать за текстом источника.

И в самом деле, памятники, которые изучают Ле Гофф и другие «анналисты», как правило, не новы, они давно были опубликованы и известны специалистам. Но до постановки новых проблем и до выработки нетрадиционных методов их изучения они оставались инертными, неинформативными; медиевисты не придавали им большого значения, полагая, что их познавательная ценность невысока. С формулировкой нового подхода источниковедческая ситуация радикально изменилась. Целые категории памятников среднелатинской словесности, традиционно относимые ко «второму эшелону» церковной литературы и привлекавшиеся лишь спорадически, переместились с периферии исторического ви́дения в его фокус, приобрели новое звучание. Их эвристический потенциал оказался куда большим, нежели воображали еще совсем недавно. Можно со всей определенностью утверждать, что, будучи оценены по-новому, эти памятники действительно сделались источниками; в этом качестве их «сконструировала» оригинальная мысль историков, задавшихся новыми проблемами.

Речь идет не о простом расширении круга привлекаемых исследователем памятников. Смысл усилий Ле Гоффа и других историков по овладению богатствами источников заключается в следующем. Медиевисты стремятся пробиться к более глубоким пластам исторической реальности, которых не достигала традиционная историческая наука, и эти более глубокие пласты оказываются областью сознания, ментальностей; в них раскрываются внутренние пружины человеческого поведения. Поведение человека в группе, в социуме пронизано символикой, и посредством ее расшифровки и понимания ее функции в жизнедеятельности групп удается лучше уяснить природу исторического процесса. «Воображение», «символическое», «антропологический подход к истории» — все эти понятия в творческой лаборатории Ле Гоффа вводят историка в глубь социальной истории.

Соотношение между историческим «памятником», остатком старины, с одной стороны, и историческим «источником», включенным в сферу исследования историка, с другой, может быть выражено через противопоставление «объекта» или «исторического факта» «предмету» научного исследования. Не останавливаясь на вопросе о том, в какой мере французский язык дает возможность выразить подобное разграничение, я хотел бы подчеркнуть: термин «объект» указывает на нечто внешне пред-стоящее исследователю; это остаток прошлого в его «первозданности». Между тем историк имеет дело не с «объектами», «данными» ему в памятнике, а с научными предметами, которые вычленены им для анализа и оценки, препарированы и трансформированы в соответствии с целями исследования. Историк максимально активен в своих операциях с предметом исследования, ибо, в отличие от объекта, исследовательский предмет

создан, сконструирован исследователем в соответствии с его задачами; его научный проект находит в этом предмете свою реализацию.

Вопросы исторической гносеологии в высшей степени актуальны для Ле Гоффа. Далекий от «философии истории», он вместе с тем отчетливо сознает, насколько важны для исторического исследования методологические аспекты. Нетрудно видеть, что они непосредственно включены в историко-культурную и антропологическую проблематику.

Ле Гофф — организатор и вдохновитель серии коллективных начинаний историков-медиевистов; таковы коллоквиумы о ересях, о народной культуре, о восприятии времени в христианской Европе, о шаривари и т. д. В конце 80-х годов по его замыслу и под его редакцией был опубликован том «Человек Средневековья»[44], в котором собраны очерки, характеризующие различные социальные, культурные и социально-психологические типы людей той эпохи — рыцаря и крестьянина, ремесленника и художника, монаха и купца, интеллектуала и женщины, святого и маргинала. Здесь последовательно проводится историко-антропологическая точка зрения.

Ныне Ле Гоффом разработан замысел нового интернационального научного начинания — многотомной серии «Становление Европы». Один из замыслов серии — способствовать большей культурной интеграции Европы, всей Европы. Европа, пишет Ле Гофф, остается «потенциальной реальностью», ибо «история предвосхитила Европу, но история не содержит предустановленной ее судьбы». В замысел этого труда входит раскрытие тем, характерных для коллективной истории европейских народов, для их общих традиций, равно как и «конфликтных или патологических аспектов их прошлого; освещение этих аспектов должно послужить предостережением против их возврата[45]. Не отдавая исключительного предпочтения какой-либо одной исторической школе, Ле Гофф вместе с тем вновь подчеркивает важность антропологического подхода.

Историк не может не быть связан со своею эпохой и не откликаться на ее глубинные потребности. «Становление Европы» — ответ Жака Ле Гоффа и привлекаемых им ученых на животрепещущие запросы нашего времени[46].

ГЛАВА 7

Смерть как проблема исторической антропологии

«Ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор» (Ларошфуко)[1]. Не в этой ли боязни заглянуть смерти в лицо заключается причина того, что до совсем недавнего времени историки, как правило, обходили стороной эту «табуированную» тему? Не думаю. Ведь их коллеги этнологи постоянно с нею сталкиваются: погребальные обряды и связанная с ними символика, фольклор и мифология представляют собой важное средство для понимания народных обычаев и традиций.

Столь же не нова проблема смерти и для археолога, который на основе изучения материальных остатков далеких эпох пытается реконструировать характер погребений и представления древних людей о смерти и загробном мире. Пирамиды и величественные мавзолеи, погребальные курганы и корабли, служившие усыпальницами, пышное снаряжение знатного покойника в мир иной и наделение его всем необходимым, включая несметные сокровища, коней, оружие, рабов и наложниц, — все это говорит не только о том, как мыслили себе эти люди загробное существование, но и о том, что при своем довольно скудном «экономическом балансе» древние и раннесредневековые общества, тем не менее, поскольку речь шла о потустороннем мире, без колебаний готовы были идти на колоссальные затраты материальных и людских ресурсов. Мысль о загробном мире была одной из центральных идей многих древних цивилизаций.

Историки литературы и искусствоведы постоянно имеют дело с темой смерти. Реальна эта проблема и для философов и для теологов.

Так что игнорирование историками темы смерти, длившееся до сравнительно недавнего времени, приходится объяснять не боязнью в упор взглянуть на нее, а как-то иначе. Причина их длительного молчания заключалась в непонимании того, во-первых, сколь важную роль смерть играла и продолжает играть в конституировании картины мира, присущей данной социально-культурной общности, равно как и в психической жизни, и, во-вторых, сколь изменчивы — при всей своей стабильности — эта картина мира и, соответственно, образ смерти и загробного существования, отношения между миром живых и миром мертвых и способы воздействия живых на участь умерших.

Всерьез историки занялись проблемами смерти лишь недавно. И тут обнаружилось, что смерть — это не только сюжет исторической демографии или богословия и церковной дидактики. Смерть — один из коренных параметров коллективного сознания, а поскольку последнее не остается в ходе истории недвижимым, то

изменения эти не могут не выразиться также и в сдвигах в отношении человека к смерти.

Изучение установок в отношении к смерти, которые представляют немалый интерес и сами по себе, может пролить свет на установки людей в отношении к жизни и основным ее ценностям. По мнению некоторых ученых (Филипп Арьес, Пьер Шоню), *отношение к смерти служит своего рода эталоном, индикатором характера цивилизации.*

В отношении к смерти выявляются тайны человеческой личности. Но личность, условно говоря, — «средний член» между культурой и социальностью, то звено, которое их объединяет. Поэтому восприятие смерти, потустороннего мира, связей между живыми и мертвыми суть темы, обсуждение которых могло бы существенно углубить понимание историками многих сторон социально-культурной действительности минувших эпох.

Еще недавно как бы не существовавшая для исторического знания, проблема смерти внезапно и взрывообразно возникла на горизонте исследования, приковав к себе внимание многих историков, прежде всего медиевистов и специалистов по истории Европы XVI—XVIII веков. Обсуждение этой проблемы осветило до того остававшиеся в тени стороны ментальности людей Средневековья и Нового времени. Вместе с тем оно обнаружило новые аспекты научной методологии историков. Тема осознания смерти в истории вызывает вполне понятный широкий интерес, и здесь с особенной ясностью обнаруживается и без того понятная связь направлений научных поисков в гуманитарных дисциплинах с вопросами современности.

Литература об отношении к смерти в истории уже с трудом поддается обозрению. Мишель Вовель, давно и успешно занимающийся этой проблемой, в одной из своих статей предостерегает против смешения научного исследования восприятия смерти с модой[2]. Впрочем, ведь и мода тоже выражает некую общественную потребность. Своего рода «бум», вызванный интересом к проблеме восприятия смерти в разных культурах, действительно имел место в 70-е и 80-е годы, но он породил ряд интересных работ.

В контексте книги, посвященной анализу «Новой исторической науки», мне представляется нужным специально остановиться лишь на отдельных трудах историков, посвященных проблеме восприятия смерти в истории. Всю литературу, как уже сказано, невозможно обозреть, и я выбрал несколько книг, которые кажутся наиболее капитальными и интересными по постановке вопросов и провоцируют дальнейшее изучение.

Проблема отношения к смерти и понимания потустороннего мира — составная часть более общей проблемы ментальностей, социально-психологических установок, способов восприятия мира.

Ментальность, как уже говорилось выше, выражает повседневный облик коллективного сознания, не вполне отрефлектированного и не систематизированного посредством целенаправленных усилий теоретиков и мыслителей. Идеи на уровне ментальности — это не порожденные индивидуальным сознанием завершенные в себе духовные конструкции, а восприятие такого рода идей определенной социальной средой, восприятие, которое их бессознательно и бесконтрольно видоизменяет.

Неосознанность или неполная осознанность — один из важных признаков ментальности. В ментальности раскрывается то, о чем изучаемая историческая эпоха вовсе и не собиралась, да и не была в состоянии сообщить, и эти ее невольные послания, обычно не отфильтрованные и не процензурированные в умах тех, кто их отправил, тем самым лишены намеренной тенденциозности. В этой особенности ментальности заключена ее огромная познавательная ценность для исследователя. На этом уровне удается расслышать такое, о чем нельзя узнать на уровне сознательных высказываний. Круг знаний о человеке в истории, о его представлениях и чувствах, верованиях и страхах, о его поведении и жизненных ценностях, включая самооценку, резко расширяется, делается многомерным и глубже выражающим специфику исторической реальности.

Чрезвычайно существенно то обстоятельство, что новые знания о человеке, включаемые в поле зрения историка на уровне ментальностей, относятся по преимуществу не к одним лишь представителям интеллектуальной элиты, которые на протяжении большей части истории монополизировали образование, а потому и фиксацию информации, доступной историкам, но и к широким слоям населения. Если идеи вырабатывают и высказывают немногие, то ментальность — неотъемлемое качество любого человека, ее нужно лишь уметь уловить. До того «безмолвствовавшее большинство», практически исключаемое из истории, оказывается способным заговорить на языке символов, ритуалов, жестов, обычаев, верований и суеверий и донести до сведения историка хотя бы частицы своего духовного универсума.

Выясняется, что ментальности образуют свою особую сферу, со специфическими закономерностями и ритмами, противоречиво и опосредованно связанную с миром идей в собственном смысле слова, но ни в коей мере не сводимую к нему. Проблема «народной культуры» — сколь ни неопределенно и даже обманчиво это наименование — как проблема духовной жизни масс, отличной от официальной культуры верхов, ныне приобрела новое огромное значение именно в свете исследования истории ментальностей. Сфера ментальностей столь же сложно и непрямо связана и с материальной жизнью общества, с производством, демографией, бы-

том. Преломление определяющих условий исторического процесса в общественной психологии — подчас сильно преображенное и даже искаженное до неузнаваемости, и культурные и религиозные традиции и стереотипы играют в ее формировании и функционировании огромную роль.

Разглядеть за «планом выражения» «план содержания», проникнуть в этот невыговоренный внятно и текучий по своему составу пласт общественного сознания, настолько потаенный, что до недавнего времени историки и не подозревали о его существовании, — задача первостепенной научной важности и огромной интеллектуальной привлекательности. Ее разработка открывает перед исследователями поистине необозримые перспективы.

Мне казалось нужным напомнить об этих аспектах ментальности, поскольку именно в установках по отношению к смерти неосознанное или невыговоренное играет особенно большую роль.

Но возникает вопрос: каким образом историк, пользуясь проверяемыми научными процедурами, может осуществить эту задачу? Где искать источники, анализ которых мог бы раскрыть тайны коллективной психологии и общественного поведения людей в разных обществах?

Знакомство с трудами об отношении к смерти в Западной Европе, как мне представляется, могло бы ввести в лабораторию изучения ментальных установок [3].

Включение в круг зрения историков темы восприятия смерти — явление примерно того же порядка, как и включение в него таких новых для исторической науки тем, как «время», «пространство», «семья», «брак», «сексуальность», «женщина», «детство», «старость», «болезнь», «чувствительность», «страх», «смех», «аккультурация». Правда, тема отношения к смерти в большей мере, чем другие темы истории ментальностей, оказывается в источниках «табуированной», окутанной многообразными наслоениями, которые затемняют ее смысл и скрывают от взора историков. Тем не менее исследователи решились обнажить «облик смерти» в истории, и это помогло им увидеть много нового в жизни и сознании людей минувших эпох.

То, что проблемы исторической антропологии, и в частности отношение к смерти, наиболее оживленно обсуждаются медиевистами и «модернистами» (историками Европы в XVI—XVIII веках), едва ли случайно. Именно в эпоху доминирования религиозного типа сознания внимание людей было сконцентрировано на «последних вещах» — на смерти, посмертном суде, воздаянии, аде и рае. *При всей своей поглощенности повседневными* заботами и делами человек средневековой эпохи не мог упускать из виду конечного пункта своего жизненного странствия и забывать о том, что ведется точный счет его грехам и добрым делам, за которые в момент кончины либо на Страшном суде (как уже упоми-

налось выше, относительно времени суда и его природы царила большая неясность) он должен будет полностью расплатиться. Смерть была великим компонентом культуры, экраном, на который проецировались все жизненные ценности.

Круг источников, которыми располагают исследователи проблемы восприятия смерти в указанную эпоху, относительно стабилен, шансы на существенное расширение базы источников невысоки, и поэтому историкам волей-неволей приходится идти прежде всего по линии интенсификации исследования. Ученый ищет новые подходы к уже известным памятникам, познавательный потенциал которых не был ранее распознан и оценен, стремится задать им новые вопросы, испытать источники на «неисчерпаемость». Постановка вопроса об отношении к смерти — яркое свидетельство того, насколько получение нового знания в истории зависит от умственной активности исследователя, от его способности обновлять свой вопросник, с которым он подходит к, казалось бы, уже известным памятникам.

Проблематика смерти как факта истории культуры чрезвычайно сложна и все еще непривычна для историков. Поэтому и критический обзор выдвинутых в новейшей литературе концепций — дело нелегкое. Если, тем не менее, я решаюсь предпринять анализ нескольких французских монографий о смерти, то вижу известное оправдание своей смелости в собственном профессиональном интересе историка-медиевиста, который, следуя логике изучения вопросов истории средневековой культуры, и в частности народной «низовой» культуры, также пришел к проблеме восприятия смерти и толкования потустороннего мира людьми Средневековья. Особое внимание обращено на то, как специфический вопрос об отношении к смерти и понимании загробного существования включается историками в более широкую, «глобальную» проблему средневекового мировосприятия и соответствовавшего ему социального поведения.

Для обзора отобраны работы, затрагивающие Средневековье или целиком ему посвященные; однако изучение всего комплекса исследований по этому вопросу не оставляет сомнения в том, что выбраны наиболее представительные труды широкого плана, на материале которых особенно удобно рассмотреть эту проблему. В центре моего внимания будут три капитальных труда, которые содержат оригинальные концепции, — сочинения Филиппа Арьеса, Мишеля Вовеля и Жака Ле Гоффа.

Французский демограф и историк Филипп Арьес (1914—1984) — одна из наиболее ярких и вместе с тем особняком стоявших фигур во французской историографии 60—80-х годов. Выпускник

Сорбонны, он не защитил диссертации и не выбрал обычной карьеры наставника студентов. На протяжении почти всей своей жизни Арьес не принадлежал к числу университетской профессуры или исследователей, работавших в научных учреждениях. Служащий информационного центра при обществе, занятом вопросами торговли тропическими фруктами, он занимался деятельностью историка на периферии официальной науки и сам называл себя «историком, работающим по воскресным дням»[4]. Только в последние годы жизни Арьес получил возможность вести курс в парижской Школе высших исследований.

И вместе с тем он наложил на «Новую историческую науку» явственный отпечаток. Мощный генератор оригинальных идей, ум, обладавший незаурядной конструктивной силой, Арьес во многом стимулировал развитие исторической демографии и изучение истории ментальностей. Он создал несколько первоклассных исторических исследований, тематика которых сосредоточена на полюсах человеческой жизни, — с одной стороны, это труды, посвященные детству, ребенку и отношению к нему при «старом порядке», в XVI—XVIII веках, с другой — труды о восприятии смерти на Западе на протяжении всей христианской эпохи.

Ультрароялист и националист правого толка, человек весьма консервативных взглядов, Арьес одно время принимал активное участие в деятельности реакционной политической организации Action française. Автор посвященной ему статьи в «Словаре исторических наук» пишет, что политические пристрастия Арьеса диктовались его «ностальгическими» взглядами на историю: он видел в ней процесс разрушения старого устойчивого порядка, ценности которого, по его убеждению, превосходили ценности, пришедшие им на смену[5].

В мои намерения не входит рассматривать эту сторону его деятельности и тем более оценивать его вклад в науку под углом зрения его политических воззрений. Я упомянул этот факт биографии Арьеса только потому, что он объясняет, почему он так долго оставался на периферии французской историографии, «пророком, не пользующимся уважением в своем отечестве»[6]. Вместе с тем, как мне кажется, эти взгляды Арьеса отчасти делают более понятными и его общую концепцию истории, и известную тенденциозность его исторических оценок, — Арьес предпочитал оставаться в сфере «абстрактных» ментальностей, неведомо какому слою общества присущих, и говорить о «коллективном бессознательном» как о чем-то вполне ясном и не требующем дальнейшего объяснения. С этим, видимо, связаны и его принципы отбора источников для изучения: он сосредоточивает внимание на памятниках, которые вышли из элитарных кругов и характеризуют жизненные позиции этих последних, хотя принимает их за репрезентативные для общества в целом. Впрочем, это случается иног-

да и с историками, которые ни к каким реакционным группам не принадлежали...

Прежде чем обратиться к работам Арьеса о смерти и ее восприятии, меняющемся в процессе истории, я чувствую необходимость сказать несколько слов о его предшествовавшем вкладе в историческое знание, вкладе, далеко не бесспорном, но весомом и вызвавшем широкий резонанс.

В 60-е годы Арьес приобрел известность своей новаторской книгой о ребенке и семейной жизни в период позднего Средневековья и начала Нового времени. В самом кратком изложении идея его состоит в том, что категория детства как особая социально-психологическая и возрастная категория возникла сравнительно недавно. В Средние века ребенок ни социально, ни психологически не был отделен от взрослых. Внешне это отсутствие различий выражалось в том, что дети носили ту же одежду, что и взрослые, только уменьшенного размера, играли в те же игры, в какие играли взрослые, и, главное, выполняли ту самую работу, что и они. С самого начала от их взора не были укрыты ни секс, ни смерть. Новые течения в христианстве в XVII веке, как протестантские, так и контрреформационные католические, — заметим, не гуманизм! — изменили установки в отношении к ребенку; теперь-то и происходит «открытие детства». Укрепляются внутрисемейные связи, возрастают заботы родителей о детях. Но вместе с тем растут и опасения относительно врожденной предрасположенности ребенка ко греху, что приводит к созданию педагогики ограничений и наказаний. На смену достаточно привольному житью детей в предшествовавший период, когда никто не занимался их воспитанием, а потому и не наказывал, приходит время ограничений и муштры. Итак, по Арьесу, «открытие детства» сопровождалось утратой ребенком свободы[7].

Здесь нет ни места, ни надобности разбирать эту теорию, которая, несомненно, содержит много интересных идей и, главное, рассматривает детство не в качестве некоей неизменной категории, но видит в нем исторический и, следовательно, подверженный трансформациям феномен. Достаточно лишь отметить, что сдвиги в семейной структуре Арьес объясняет главным образом религиозными и идеологическими влияниями. Собственно социальная сфера, к которой ведь в первую очередь и принадлежит семья, им игнорируется. Она игнорируется и в других его трудах, о которых далее и пойдет речь.

На протяжении 70-х годов Арьес опубликовал несколько работ, посвященных установкам западноевропейцев в отношении к смерти. Эти установки менялись исподволь, чрезвычайно медленно, так что сдвиги до самого последнего времени ускользали от взгляда современников. Тем не менее они менялись, и исследователь, принадлежащий к обществу, в котором перемены в отно-

шении к смерти сделались резкими, внезапными и потому всем заметными, смог обратить внимание на историю этих феноменов в прошлом.

Необычайно широкий временной диапазон исследования — начиная ранним Средневековьем и кончая нашими днями — объясняется самим его предметом. Для обнаружения мутаций в установках в отношении к смерти их нужно рассматривать в плане «времени чрезвычайно большой длительности». Ментальности, как правило, изменяются очень медленно и неприметно, и эти игнорируемые самими участниками исторического процесса смещения могут стать предметом изучения историка лишь при условии, что он применит к ним большой временной масштаб.

Такая постановка вопроса не может не вызывать пристального внимания, и действительно, книга Арьеса породила волну откликов не только в виде критики его построений, но и в виде новых исследований, посвященных теме восприятия смерти и загробного мира. Собственно, тот мощный взрыв интереса к проблеме «смерть в истории», который выразился в потоке монографий и статей, в конференциях и коллоквиумах, был спровоцирован в первую очередь работами Арьеса.

Каков главный тезис Арьеса, развиваемый им в итоговой и наиболее развернуто рисующей его позицию книге «Человек перед лицом смерти»? Существует связь между установками в отношении к смерти, доминирующими в данном обществе на определенном этапе его истории, и самосознанием личности, типичной для этого общества. Поэтому в изменении восприятия смерти находят свое выражение сдвиги в трактовке человеком самого себя. Иными словами, обнаружение трансформаций, которые претерпевает смерть в «коллективном бессознательном», могло бы пролить свет на структуру человеческой индивидуальности и на ее перестройку, происходившую на протяжении столетий.

Арьес намечает пять главных этапов в медленном изменении установок по отношению к смерти.

Первый этап, который, собственно говоря, представляет собой не этап эволюции, а, скорее, состояние, остающееся стабильным в широких слоях народа, начиная с архаических времен и вплоть до XIX века, если не до наших дней, он обозначает выражением «все умрем». Это состояние «прирученной смерти» (la mort apprivoisée). Такая ее квалификация вовсе, однако, не означает, что до того смерть была «дикой». Арьес хочет лишь подчеркнуть, что люди раннего Средневековья относились к смерти как к обыденному явлению, которое не внушало им особых страхов. Человек органично включен в природу, и между мертвыми и живыми существует гармония. Поэтому «прирученную смерть» принимали в качестве естественной неизбежности. Так относится к смерти рыцарь

Роланд, но точно так же фаталистически ее принимает и русский крестьянин из повести Льва Толстого.

Смерть не осознавали в качестве личной драмы и вообще не воспринимали как индивидуальный по преимуществу акт — в ритуалах, которые окружали и сопровождали кончину, выражалась солидарность индивида с семьей и обществом. Эти ритуалы были составной частью общей стратегии человека в отношении к природе. Человек обычно заблаговременно чувствовал приближение конца и готовился к нему. Умирающий — главное лицо в церемониале, который сопровождал и оформлял его уход из мира живых.

Но и самый этот уход не воспринимался как полный и бесповоротный разрыв, поскольку между миром живых и миром мертвых не ощущалось непроходимой пропасти. Внешним выражением этой ситуации может служить, по мнению Арьеса, то обстоятельство, что в противоположность погребениям античности, которые совершались за пределами городской стены, на протяжении всего Средневековья погребения располагались на территории городов и деревень: с точки зрения людей той эпохи, было важно поместить покойника как можно ближе к усыпальнице святого в храме Божьем. Такая близость живых и мертвых никого не тревожила. Отсутствие страха перед смертью у людей раннего Средневековья объясняется, по Арьесу, тем, что, по их представлениям, умерших не ожидали суд и возмездие за прожитую жизнь, и они погружались в своего рода сон, который будет длиться «до конца времен», до Второго пришествия Христа, после чего все, кроме самых тяжких грешников, пробудятся и войдут в царствие небесное.

Идея Страшного суда, выработанная, как пишет Арьес, интеллектуальной элитой и утвердившаяся в период между XI и XIII столетиями, ознаменовала второй этап эволюции отношения к смерти, который Арьес назвал «собственной смертью» (la mort de soi). Начиная с XII века сцены загробного суда изображаются на западных порталах соборов, а затем, примерно с XV века, представление о суде над родом человеческим в целом сменяется новым представлением — о суде индивидуальном, который происходит в момент кончины человека. Одновременно заупокойная месса становится важным средством спасения души умершего. Новое, более важное значение придается погребальным обрядам.

Все эти новшества, и в особенности переход от концепции коллективного суда «в конце времен» к концепции суда индивидуального непосредственно на одре смерти человека, Арьес объясняет ростом индивидуального сознания, испытывающего потребность связать воедино все фрагменты человеческого существования, до того разъединенные состоянием летаргии неопределенной длительности, которая отделяет время земной жизни индивида от

времени завершения его биографии в момент грядущего Страшного суда.

В своей смерти, пишет Арьес, человек открывает собственную индивидуальность. Происходит «открытие индивида, осознание в час смерти или в мысли о смерти своей собственной идентичности, личной истории, как в этом мире, так и в мире ином»[8]. Характерная для Средневековья анонимность погребений[9] постепенно изживается, и вновь, как и в античности, возникают эпитафии и надгробные изображения умерших. В XVII веке создаются новые кладбища, расположенные вне городской черты, — близость живых и мертвых, ранее не внушавшая сомнений, отныне оказывается нестерпимой, равно как и вид трупа, скелета, который был существенным компонентом искусства в период расцвета жанра «пляски смерти» в конце Средневековья.

Хейзинга был склонен объяснять это искусство macabre отчаянием, которое охватило людей после Черной смерти и жестокостей Столетней войны, — Арьес же видит в демонстрации скелетов и разлагающихся трупов своего рода противовес той жажде жизни и материальных богатств, которая находила свое выражение и в возросшей роли завещания, предусматривавшего торжественные похороны и погребение и многочисленные заупокойные мессы.

Завещание послужило средством «колонизовать» и освоить потусторонний мир, манипулировать им. Оно дало человеку возможность обеспечивать собственное благополучие на том свете и примирить любовь к земным богатствам с заботой о спасении души. Не случайно как раз во второй период Средневековья возникает *представление о чистилище, отсеке загробного мира, который* занимает промежуточное положение между адом и раем.

Третий этап эволюции восприятия смерти, по Арьесу, — «долгая и близкая смерть» (la mort longue et proche) — характеризуется крахом механизмов защиты от природы. И к сексу и к смерти возвращается их дикая, неукрощенная сущность. Почитайте маркиза де Сада, и вы увидите объединение оргазма и агонии в едином ощущении. Разумеется, всецело на совести Арьеса остается обобщение уникального опыта этого писателя и перенос его на переживание смерти в Европе в эпоху Просвещения.

Четвертый этап многовековой эволюции в переживании смерти — «твоя смерть» (la mort de toi). Комплекс трагических эмоций, вызываемых уходом из жизни любимого человека, супруга или супруги, ребенка, родителей, родственников, — на взгляд Арьеса, новое явление, связанное с укреплением эмоциональных уз внутри нуклеарной семьи. С ослаблением веры в загробные наказания меняется отношение к смерти; ее ждут как момента воссоединения с любимым существом, ранее ушедшим из жизни. Кон-

чина близкого человека представляется более тягостной утратой, нежели собственная смерть. Романтизм способствует превращению страха перед смертью в чувство прекрасного.

Наконец, в XX веке развивается страх перед смертью и самым ее упоминанием. «Извращенная смерть» (la mort inversée) — так обозначил Арьес пятую стадию развития восприятия и переживания смерти европейцами и североамериканцами. Подобно тому как несколько поколений тому назад в обществе считалось неприличным говорить о сексе, так, после снятия с половой сферы всех табу, эти запреты и заговор молчания перенесены на смерть. Тенденция к вытеснению смерти из коллективного сознания, постепенно нарастая, достигает апогея в наше время, когда, по утверждению Арьеса и некоторых западных социологов, общество ведет себя так, как будто вообще никто не умирает и смерть индивида не пробивает никакой бреши в структуре общества.

В наиболее индустриализованных странах Запада кончина человека обставлена так, что она становится делом одних только врачей и предпринимателей, занятых похоронным бизнесом. Похороны становятся проще и короче, кремация сделалась нормой, а траур и оплакивание покойника воспринимаются как своего рода душевное заболевание. Американскому девизу «стремления к счастью» смерть угрожает как несчастье и препятствие, и потому она не только удалена от взоров общества, но ее скрывают и от самого умирающего, дабы не делать его несчастным. Покойника бальзамируют, наряжают и румянят, с тем чтобы он выглядел более юным, красивым и счастливым, чем был при жизни. Читатель романов Ивлина Во легко представит себе, о чем идет речь.

Путь, пройденный Западом от архаической «прирученной смерти», близкой знакомой человека, к «медикализованной», «извращенной» смерти наших дней, «смерти запретной», отражает коренные сдвиги в стратегии общества, бессознательно применяемой в отношении к природе. В этом процессе общество берет на вооружение, актуализует те идеи из имеющегося в его распоряжении фонда, которые соответствуют его неосознанным потребностям.

Арьес не мог не задаться вопросом, почему менялось отношение к смерти. Как он объясняет переходы от одной стадии к другой? Здесь нет ясности. Он ссылается на четыре «параметра», определявшие, по его мнению, отношение к смерти. Это: 1) индивидуализм (какое значение придается индивиду и группе?); 2) защитные механизмы против неконтролируемых сил природы, постоянно угрожающих социальному порядку (наиболее угрожающие силы — это секс и смерть); далее, 3) вера в загробное существование; наконец, 4) вера в тесную связь между грехом, страданием и смертью, образующая базис мифа о «падении» человека. Эти «переменные» вступают между собой в различные сочетания.

Приходится признать, что объяснение, даваемое Арьесом в конце книги, мало что объясняет. Вместе с тем, как отметили его критики, Арьес обходится без данных исторической демографии и биологии, не говоря уже о социальных или экономических факторах, которые для него попросту не существуют. Понятие культуры, которым он пользуется, предельно сужено и вместе с тем лишено конкретного содержания. Это юнгианское «коллективное бессознательное», интерпретируемое довольно-таки мистически.

Таковы, в самом конспективном виде, построения Арьеса. Краткое резюме не передает богатства содержания его объемистого исследования, насыщенного конкретными фактами, многими острыми наблюдениями и интересными выводами. Излагать концепцию истории смерти в восприятии европейцев нелегко, — книга Арьеса написана столь же интересно, сколь и трудно, хронологическая канва очень неясна, материал, привлекаемый им в разных главах работы, как мы далее увидим, подчас подан хаотично, подобран односторонне и истолкован тенденциозно.

Каков способ аргументации Арьеса, каковы методы его работы и источники, им привлекаемые? На этих вопросах мне хотелось бы сосредоточить свое внимание в первую очередь. Мы увидим здесь удивительные вещи.

Источники весьма разнообразны. Это и археология — данные о древних кладбищах, и эпиграфика, и иконография, и письменные памятники, начиная рыцарским эпосом и завещаниями и кончая мемуарной и художественной литературой Нового времени.

Но как Арьес обращается с источниками?

Он исходит из уверенности в том, что сцены умиротворенной кончины главы семьи, который окружен родственниками и друзьями и сводит счеты с жизнью (выражая свою последнюю волю, завещая имущество, прося простить ему причиненные обиды), — не литературная условность, а выражение подлинного отношения средневековых людей к своей смерти. Он игнорирует противоречия между идеальной нормой и литературным клише, с одной стороны, и фактами действительности, с другой. Между тем критики показали, что подобные стилизованные сцены не репрезентативны для этой эпохи и известны и другие ситуации, в которых умирающий, и даже духовное лицо, испытывал перед близящейся смертью растерянность, страх и отчаянье. Главное же заключается в том, что характер поведения умирающего в немалой мере зависел от его социальной принадлежности и окружения; бюргер умирал не так, как монах в монастыре.

В противоположность Арьесу, который полагает, что страх смерти в Средние века умерялся ритуалами и молитвами, немецкий медиевист Арно Борст утверждает, что в эту эпоху страх смерти должен был быть особенно острым, — он имел как экзистенци-

альные и психобиологические, так и религиозные корни, и никто из умирающих не мог быть уверен в том, что избежит мук ада[10].

Но дело не только в одностороннем и подчас произвольном употреблении письменных источников. Арьес в большей мере опирается на памятники изобразительного искусства, чем на произведения письменности. К каким просчетам приводит его обращение с такого рода материалом, свидетельствует хотя бы такой факт. На основе одного изолированного памятника — рельефа на саркофаге святого Агильберта в Жуарре, Франция (ок. 680 г.), изображающего Христа и воскрешение мертвых, Арьес делает далеко идущий вывод о том, что в раннее Средневековье якобы еще не существовало идеи посмертного воздаяния; как он утверждает, Страшный суд здесь не изображен.

Убедительность argumenti ex silentio сама по себе сомнительна. По существу же необходимо сказать: Арьес дал весьма спорную, чтобы не сказать ошибочную, трактовку рельефа на саркофаге Агильберта. Как показал Беат Бренк, здесь изображен именно Страшный суд: вокруг Христа стоят не евангелисты, как предположил Арьес, а воскресшие из мертвых — по правую Его руку избранники, по левую — проклятые[11].

Сцена Страшного суда на этом рельефе — отнюдь не единственная из числа относящихся к раннему периоду Средневековья. Традиция изображений суда восходит к IV веку, но если в позднеантичное время Страшный суд интерпретировался в иконографии аллегорически и символически («отделение овец от козлищ», причем праведников и грешников изображали в виде этих животных, разделяемых пастырем на чистых и нечистых), то в начале Средневековья картина резко меняется: сюжетом ее становится именно суд Христа над восставшими из мертвых, и особое внимание художники уделяют трактовке наказаний, которым подвергаются осужденные.

Период, от которого сохранилось большинство иконографических свидетельств такого рода, — период Каролингов. IX веком датируются фреска в церкви Мюстайр (Швейцария), «Лондонская резьба по слоновой кости», «Штутгартская псалтирь» и, может быть, самый знаменитый из памятников, повествующих о борьбе сил добра с силами зла и завершающем их суде, — «Утрехтская псалтирь». Эта изобразительная традиция продолжается и в X—XI веках («Бамбергский апокалипсис», «Сборник отрывков из Библии» Генриха II и др.)[12]. Таким образом, вопреки утверждению Арьеса, идея посмертного воздаяния, возвещенная евангелиями, не была забыта в искусстве раннего Средневековья.

Это во-первых.

Во-вторых, в тот самый период, к которому относится рельеф на саркофаге Агильберта, среднелатинская литература тоже дает

целую серию картин Страшного суда. Особого интереса заслуживает тот факт, что изображается в этих текстах не столько грядущий суд над родом человеческим «в конце времен», сколько индивидуальный суд, который вершится в момент кончины грешника либо незамедлительно после нее. Странный, чтобы не сказать произвольный, отбор источников Арьесом привел к тому, что он начисто игнорирует проповедь, нравоучительные «примеры» (exempla), агиографию и, что особенно удивительно, многочисленные visiones — повествования о хождениях душ умерших по загробному миру, о видениях его теми, кто умер лишь на время и возвратился затем к жизни, дабы поведать окружающим о наградах и карах, ожидающих каждого на том свете[13]. Согласно этой расхожей литературе, хорошо известной уже в VI—VIII веках, в мире ином отнюдь не царит сон, — в одних его отсеках пылает адское пламя и бесы мучают грешников, а в других святые наслаждаются лицезрением Творца.

Но тем самым рушится и следующее звено в цепи построений Арьеса — о том, что представление о коллективном суде примерно в XV веке якобы вытесняется представлением о суде над индивидом. Действительно, если довольствоваться исключительно памятниками изобразительного искусства, то гравюры со сценами, где человек умирает в присутствии обступивших его Христа, Богоматери и святых, с одной стороны, и демонов, с другой, появляются впервые лишь в конце Средневековья.

Но что это доказывает? Видимо, только то, что ограничиваться одним иконографическим рядом при изучении ментальности столь же рискованно, как и игнорировать его. Необходимо сопоставление разных категорий источников, понимаемых при этом, разумеется, в их специфике. И тогда выясняется, что сцены, изображенные на гравюрах XV века, во многом и главном совпадают со сценами из видений потустороннего мира, упоминаемых Григорием Великим, Григорием Турским, Бонифацием, Бэдой Почтенным и другими церковными авторами VI—VIII веков. Суд коллективный, над родом людским, и суд индивидуальный, над душою отдельного умирающего, странным и непонятным для нас образом сосуществуют в сознании людей Средневековья. Это парадокс, но такой парадокс, с каким необходимо считаться всякому, кто хочет понять специфику средневековой ментальности!

Арьес же, выступающий в постановке проблемы смерти в роли смелого новатора, в трактовке занимающего нас вопроса идет проторенным путем эволюционизма: поначалу — «отсутствие индивидуального отношения к смерти», затем его «индивидуализация», обусловленная возросшим «бухгалтерским духом» людей конца Средневековья...

Дело доходит до того, что когда последователь Арьеса рассматривает один и тот же лист гравюры XV века с двумя изображе-

ниями суда над душой — с одной стороны, Страшного суда, вершимого Христом с помощью архангела, который взвешивает на весах души умерших, и, с другой стороны, тяжбы между ангелами и бесами из-за души умирающего, — то он произвольно разрывает эту непостижимую для него синхронность двух, казалось бы, непримиримых эсхатологических версий и утверждает, что первая сцена якобы отражает «раннюю стадию» представлений средневековых людей о загробном суде, а вторая — «более позднюю стадию»[14].

Когда мы лицом к лицу сталкиваемся с загадкой средневековой ментальности, мы, вместо того чтобы попытаться ее разгадать, стараемся обойти ее стороной, подгоняя под привычные эволюционистские схемы...

Между тем более внимательное изучение источников приводит к выводу: представление о немедленном суде над душою умирающего и представление о Страшном суде в апокалипсическом «конце времен» с самого начала были заложены в христианской трактовке мира иного. И действительно, мы найдем в евангелиях обе версии. Но для первых христиан, живших в ожидании немедленного конца света, это противоречие не было актуальным, между тем как в Средние века, когда наступление конца света откладывалось на неопределенное время, сосуществование обеих эсхатологий, индивидуальной, «малой», и «большой», всечеловеческой, вырастало в парадокс, выражавший специфическую «двумирность» средневекового сознания.

Личное отношение к посмертному суду — органическое свойство христианства. Его персонализм выражался, в частности, в том, что индивид осознавал себя стоящим перед высшим Судией наедине со своими грехами и заслугами. Таковы, например, сцены, рисуемые в нравоучительных «примерах», коротких рассказах, которые широко использовались в проповеди.

Я касался этого вопроса выше в другой связи, но он представляется мне настолько существенным, что хотелось бы здесь продолжить его обсуждение, — это поможет нам оценить концепцию Филиппа Арьеса в ее средневековой части.

В одном из «примеров» человек лежит распростертый на одре смерти; его окружают близкие и друзья. И внезапно они становятся свидетелями невероятного, чудесного события. Умирающий еще с ними, и они слышат его слова. Но слова эти обращены не к ним, а ко Христу, потому что в тот же самый момент этот человек, оказывается, уже предстоит пред высшим Судией и отвечает на Его обвинения. Свидетели, естественно, не слышат вопросов и приговора, произносимого Христом: Страшный суд происходит в ином измерении. Но они слышат ответы грешника и из них могут заключить, что, несмотря на тяжесть обвинений, он в конце концов получает прощение. Умирающий находится как бы в обоих изме-

рениях — еще среди живых и одновременно уже на Страшном суде.

В другом «примере» умирающий юрист пытается затянуть Страшный суд над собой с помощью внесения апелляции и просит своих коллег формально объявить о ней, но они медлят, и со словами «*слишком поздно апеллировать, приговор уже произнесен и я осужден*», адвокат-крючкотвор умирает[15].

В этих и подобных им «примерах» средневековую аудиторию *не мог не потрясать своего рода «эффект присутствия»*: Страшный суд близок как во времени (он происходит над умирающим), так и «пространственно»; окружающие слышат ответы грешника Судие, обвиняемый даже пытается вовлечь их в тяжбу.

Рассказы о посещениях потустороннего мира, exempla, проповеди и жития святых — эти источники представляют исключительный интерес, потому что *они были адресованы самым различным слоям населения*, и в первую очередь необразованным и не посвященным в тонкости эзотеричной теологии. Эти памятники несут на себе *отпечаток «давления» широкой аудитории на авторов*, которые не могли не примерять своего изложения к уровню понимания простолюдинов и неграмотных и не говорить с ними на понятном им языке образов и представлений. Такого рода произведения приоткрывают завесу над народным сознанием и присущей ему религиозностью.

Итак, мы убеждаемся в том, что *мысль об индивидуальном суде* над душой, творимом в момент кончины человека, не явилась каким-то поздним продуктом развития по пути индивидуализма, — эта мысль всегда присутствовала в сознании христиан. Загадка средневековой ментальности состоит не в том, что ей была присуща тенденция индивидуализировать эсхатологию. Загадка в том, каким образом в одном сознании уживались обе эсхатологии, «большая» и «малая», казалось бы исключающие одна другую. Эту загадку, на мой взгляд, мы можем разрешить только при условии, что перестанем страшиться логических противоречий и примем тот факт, что средневековое сознание — не столько в своих *рафинированных схоластических выражениях*, сколько на уровне расхожей, обыденной ментальности, — этих противоречий не избегало и не боялось, более того, по-видимому, не замечало противоречия: Страшный суд в конце истории — и суд немедленно по смерти индивида; суд над родом человеческим — и суд над отдельным человеком; ад и рай как места, уготованные соответственно избранникам и осужденным в неопределенном будущем, — и ад и рай, уже функционирующие ныне.

Повторяю, данные, сейчас упомянутые, показывают, до какой степени ментальность средневековых людей, проецируемая на экран смерти, не соответствует эволюционистской схеме Арьеса.

В этой же связи внушает сомнения и его мысль о том, что «твоя смерть», т. е. смерть другого, ближнего, воспринимаемая как личное несчастье, явилась своего рода революцией в области чувств, происшедшей в начале Нового времени. Несомненно, с падением уровня смертности, которое наметилось в этот период, внезапная кончина ребенка или молодого человека в расцвете сил могла переживаться острее, чем в более ранние времена, характеризовавшиеся низкой средней продолжительностью жизни и чрезвычайно высокой детской смертностью. Однако «твоя смерть» была эмоциональным феноменом, хорошо известным и в эпохи неблагоприятных демографических конъюнктур.

Арьес охотно цитирует рыцарский роман, эпопею, но ведь в них душевное сокрушение, более того, глубочайшее жизненное потрясение, вызванное внезапной смертью героя или героини, — неотъемлемый элемент поэтической ткани. Достаточно вспомнить предание о Тристане и Изольде. Брюнхильд в песнях «Старшей Эдды» не хочет и не может пережить погибшего Сигурда. Нет основания ставить знак равенства между романтической любовью и любовью в Средние века, — все, что я хочу отметить, это то, что осознание смерти близкого, любимого существа как жизненной трагедии, а равно и сближение любви со смертью, о котором пишет Арьес, отнюдь не были открытием, сделанным впервые в Новое время.

Что касается любви к ребенку, то мы уже видели на примере крестьянок и крестьян Монтайю: они были привязаны к своим детям и горевали в случае их кончины.

Арьесу принадлежит большая заслуга в постановке действительно важной проблемы исторической психологии. Он показал, сколь широкое поприще для исследования открывает тема восприятия смерти и насколько может быть многообразен круг привлекаемых для этого исследования источников. Однако сам он пользуется источниками весьма произвольно, несистематично, не обращая внимания ни на время их возникновения, ни на жанр, к которому они принадлежат. Поэтому на одной и той же странице его книги, или на соседних страницах, могут быть процитированы рыцарский эпос XII века, роман Шарлотты Бронте и повесть Солженицына. От отрывка из Шатобриана мы внезапно переходим к тексту XV века, а затем к басне Лафонтена. Описания погребальных ритуалов перемежаются данными фольклора, а письма — ссылками на моралистов. Не принимает Арьес в расчет и социальную среду, относительно которой привлекаемые им памятники могли бы дать информацию[16].

Самые серьезные раздумья вызывает отсутствие в трудах Арьеса социальной дифференциации ментальностей. Так, он широко привлекает материал надгробий и эпитафий, но, по существу, поч-

ти не оговаривает при этом, что используемые им источники способны пролить свет на отношение к смерти лишь определенной социальной группы. То же самое приходится отметить и для завещаний, хотя, конечно, степень их распространенности шире, чем надгробий. Как и в труде о ребенке и семье при старом порядке во Франции, в работах Арьеса о смерти речь идет, собственно, только о знатных или богатых людях. Арьес предпочитает для общения лиц, принадлежащих к «сливкам» общества. Интереса к умонастроениям простолюдинов у него не заметно; либо он вовсе исключает их из поля зрения, либо исходит из молчаливого допущения, что его выводы, опирающиеся на материал, который характеризует верхний пласт общества, так или иначе могут быть распространены и на его низы.

Оправдан ли подобный избирательный аристократический подход?

Ведь Арьес, разумеется, отлично знает, что, например, на протяжении столетий бедняков хоронили отнюдь не так, как знатных и состоятельных людей: если тела последних помещали в крипты под полом церкви или в могилы в церковном дворе, то тела первых просто-напросто сбрасывали в общие ямы на кладбищах, которые не закрывали плотно до тех пор, пока они не были до отказа набиты трупами. Знает Арьес и то, что «жилищем» сильного мира сего или святого после кончины служил каменный саркофаг, в более позднее время свинцовый гроб или — для менее знатных и богатых — гроб деревянный, тогда как тело бедняка доставляли к месту погребения на тачке или в гробу, который освобождался затем для новых похорон. Наконец, Арьесу ведомо и то, что наибольшее количество заупокойных молитв и месс могло быть отслужено и произнесено (подчас многие сотни и даже тысячи) по завещанию богача, духовного и светского господина, а души представителей прочих слоев общества должны были довольствоваться весьма скромными поминаниями. Поэтому и шансы социальных верхов и социальных низов на спасение или на сокращение сроков пребывания в чистилище расценивались в Средние века и в начале Нового времени в высшей степени неодинаково.

Короче говоря, представления о смерти и в особенности связанные с нею ритуалы имели немалое отношение к социальной стратификации, и игнорировать эту связь — значит неверно истолковывать и самые установки в отношении к смерти, которые существуют в том или ином обществе. Исследования других историков обнаружили, что самые небеса были в Средние века иерархизированы. Петер Динцельбахер пишет, что в противоположность аду — царству хаоса рай в представлениях средневековых людей фигурирует в виде царства порядка и иерархии; он говорит о «ein sehr feudaler Himmel»[17].

В работах Арьеса по истории смерти априорная концепция явно возобладала над исследованием источников.

Указанная особенность подхода Арьеса к проблеме смерти объясняется, по-видимому, некоторой общей теоретической предпосылкой. Он придерживается уверенности в существовании единой ментальности, якобы пронизывающей все социальные слои. Он исходит, далее, из убеждения, что эволюция мыслительных форм в первую очередь и определяет развитие общества, а потому считает правомерным рассматривать ментальное автономно, вне связи с социальным. Но тем самым Арьес изолирует такой предмет исследования, право на существование которого еще нужно обосновать. Как заметил его немецкий критик, Арьес пишет историю того, что по определению самостоятельной истории не имеет[18]. Такой подход противопоставляет Арьеса ряду других французских историков, которые настаивают на плодотворности изучения явлений социально-психологического порядка в корреляции, взаимодействии с социальными отношениями.

К работам представителей этого направления нам и нужно теперь обратиться.

Проблема смерти на конкретном материале изучается ныне многими специалистами, и обозреть эти работы, повторяю, нелегко. Но по широте охвата исторического времени и пространства с книгой Арьеса может состязаться, пожалуй, только монография Мишеля Вовеля «Смерть и Запад с 1300 г. до наших дней». Книга эта представляет собой завершение цикла его исследований, в которых наряду с отдельными наблюдениями содержится немало соображений теоретического и методологического плана.

«Смерть и Запад» создана, несомненно, в качестве своего рода «противовеса» капитальному труду Арьеса, и хотя прямой критики его построений в работе Вовеля не так много, на самом деле полемика ведется на протяжении всего огромного (760 страниц) тома, — полемика, распространяющаяся и на решение конкретных вопросов, и на отбор источников, и на многие общеметодологические проблемы. Иначе и не могло быть. Вовель — марксист. Если Арьес, которого, конечно, никто не заподозрит в подобной философской принадлежности, находит возможным, по существу, изолировать отношение людей к смерти от их социальной системы (и, возможно, именно поэтому, в силу невнимания к диалектике социального и культурного, довольно механически и прямолинейно связывает возникновение в конце Средневековья установок на индивидуальное спасение с ростом «бухгалтерского духа» у городской буржуазии), то Вовель утверждает, что образ смерти в определенный момент истории в конечном счете включается во всеобъем-

люющую целостность способа производства, который Маркс охарактеризовал как «общее освещение», как «специфический эфир», определяющий «удельный вес» и значимость всех заключенных в нем форм.

В образе смерти находит свое отражение общество, но это отражение — искаженное и двусмысленное. «Речь может идти только о сложно опосредованных, косвенных детерминациях, — говорит Вовель, — и нужно остерегаться утверждений, устанавливающих механическую зависимость ментальности от материальной жизни общества. Развитие установок общества пред лицом смерти необходимо рассматривать во всех диалектически сложных связях с экономическим, социальным, демографическим, духовным, идеологическим аспектами жизни, во взаимодействии базисных и надстроечных явлений»[19].

Не могу сказать, что готов подписаться под этими словами, хотя общая интенция, движущая их автором, — не сводить ментальности всецело к пресловутому «отражению» материальной действительности, — несомненно, заслуживает поддержки. Меня смущает то, что автор, как кажется, не возражает против принципа детерминированности ментальностей этой материально-экономической действительностью «в конечном счете», но лишь подчеркивает сложность опосредований такого рода детерминаций. Но поскольку реальный механизм этой обусловленности «надстроечных» явлений «базисными» никому еще не удалось обнаружить с должной убедительностью и доказать универсальный характер его действия, то слова о «диалектической сложности» их взаимоотношений кажутся мне не более чем «фиговым листком», прикрывающим все ту же схему зависимости духовной жизни от производства. Не плодотворнее ли было бы принять тезис о том, что явления разного порядка вступают в процессе общественной практики в самые разнообразные и каждый раз по-своему структурирующиеся констелляции, так что невозможно и бессмысленно выстраивать ментальности или иные феномены духовной жизни в какие-либо априорно предустановленные причинно-следственные ряды?

Впрочем, как кажется, Вовелю не чужд подобный подход, и этот историк лишен стремления подгонять индивидуальные явления под универсальную схему.

В книге «Смерть на Западе» критика концепции Арьеса растворена в исследовательском тексте, но в статье «Существует ли *коллективное бессознательное?»*[20] *возражения Вовеля* представлены в более недвусмысленной и концентрированной форме. Вовель отвергает используемое Арьесом понятие «коллективного бессознательного», располагающегося на границе биологического и культурного, и указывает на заложенные в нем теоретические и

методологические опасности. Под пером Арьеса это понятие мистифицирует реальную проблему.

Во-первых, как мы уже видели, с помощью ссылок на «коллективное бессознательное» Арьес постоянно экстраполирует ментальные установки элиты на всю толщу общества, игнорируя народную религиозность и культуру и особенности восприятия смерти необразованными и понимания ими потустороннего мира.

Во-вторых, отмечает Вовель, использование понятия «коллективного бессознательного» приводит Арьеса к «двоякому редуцированию» истории. С одной стороны, он отвлекается от идеологии, ясно выраженных взглядов и установок тех или иных слоев общества. В частности, при рассмотрении проблемы восприятия смерти в XVI—XVII веках он не рассматривает протестантизма и «барочного» («пост-тридентского», т. е. контрреформационного) католицизма с их соответствующими трактовками отношений живых с тем светом. Снята проблема выработки и распространения культурных моделей и характера их восприятия (включая и противодействие) в низших пластах общества. С другой стороны, придерживаясь понятия «коллективного бессознательного» как автономной, движимой внутренне присущим ей динамизмом силы, Арьес отказывается видеть связи ментальности с социально-экономическими и демографическими структурами.

Для Вовеля же неотрефлектированность значительного слоя коллективного сознания не связана ни с какой мистикой и не может быть понята сама по себе. Между материальными условиями жизни общества, пишет он, и восприятием жизни разными его группами и классами, ее отражением в их фантазии, верованиях, представлениях происходит сложная и полная противоречий «игра». При этом еще нужно не упускать из виду, что ритмы эволюции «базисных» форм и движения ментальностей не совпадают, а подчас и совершенно различны. Поэтому путь «от подвала к чердаку» (название одной из книг Вовеля)[21] проследить в высшей степени нелегко, и Вовель замечает: история ментальностей «не терпит посредственности и механистического редукционизма».

Тем не менее вновь отмечу: у Вовеля нет сомнения в том, чтó именно помещается в «подвале», а что — на «чердаке». Это «строительно-геометрическое» мышление об устройстве общества упорно засело в сознании даже тонко, диалектично мыслящих ученых. Ментальности, как мы уже знаем, изменяются медленно и неприметно. Это относится и к ментальности самих историков ментальностей: схемы расчленения действительности, унаследованные от прошлого столетия, упорно противятся изменению и пересмотру.

Я полагаю, что трудность заключается не в самом понятии «коллективного бессознательного», ибо социально-психологические представления нередко отличаются тем, что их носители слабо их

осознают и руководствуются ими скорее «автоматически», стихийно, — трудность в том, что Арьес действительно мистифицирует это понятие.

Долгое время, пишет Вовель, между марксистами и немарксистами существовало «неписаное джентльменское соглашение»: первые ограничивали себя преимущественно социально-экономической историей и историей классовой борьбы, отдавая вторым проблемы коллективного сознания и ментальных установок. Ныне историк-марксист должен иметь смелость сказать, продолжает Вовель, что история ментальностей со всеми ее специфическими трудностями также есть его поле деятельности[22].

Сопоставление трудов Вовеля и Арьеса неизбежно и поучительно. Методология их глубоко различна. Такое сопоставление оттеняет импрессионистичность многих наблюдений Арьеса, который, как мы видели, свободно цитирует одно за другим показания источников, относящихся к разным временам и местам. По сути дела, книгой Арьеса охвачен тот же период, что и книгой Вовеля, ибо разрозненные свидетельства из первого периода Средневековья едва ли могут создать самостоятельную картину отношения к смерти в ту эпоху. Вовель более последователен, строг в группировке материала, распределяя его по отграниченным один от другого этапам.

Читая книгу Вовеля, чувствуешь себя на более прочной почве фактов также и потому, что он стремится систематично использовать разные категории памятников, избегая риска смешения жанров. Специалист по изучению массового, однородного материала завещаний в Провансе XVIII века, материала, который допускает и, более того, требует применения статистических методов, Вовель и в своей обобщающей книге по возможности старается внести число и меру в изучение столь «деликатного» социально-психологического феномена, как установки общества в отношении к смерти.

Во все основные разделы книги он включает подробный анализ демографических данных (численность населения, уровень рождаемости и смертности, средняя продолжительность жизни, по возможности с дифференциацией по возрастным группам, полам и социальным слоям и классам населения), с тем чтобы затем поставить вопрос о связи между ними и субъективным, ментальным выражением концепции смерти в данном обществе. Странно, но факт: специалисту по исторической демографии Арьесу цифры в рассмотренной выше работе оказываются совершенно ненужными.

Наконец, следует подчеркнуть, что Вовель, признавая наличие в конкретный период некоего общего духовного климата, вместе с тем не упускает из виду специфические вариации, присущие со-

циальному сознанию определенных групп и слоев, и постоянно возвращается к проблеме резонанса той или иной концепции смерти в общественной среде, стремясь по возможности устанавливать различия между преходящей и поверхностной модой или увлечением, которое ограничивается пределами элиты, с одной стороны, и более глубокой и постоянной тенденцией, мощно охватывающей сознание общества на самых разных уровнях, с другой.

Применяемый Вовелем метод исследования, по его собственным словам, заключается в том, чтобы сочетать тотальный подход, который охватывает как демографию, так и историю идей, как ритуалы, сопровождавшие и окружавшие смерть, так и представления о потустороннем мире, с прослеживанием изменений, происходящих на протяжении больших временны́х отрезков. При этом Вовель, не склонный, в противоположность Арьесу, говорить о «коллективном бессознательном», вместе с тем подчеркивает, что значительная часть того, что высказывается обществом относительно смерти, остается неосознанной, и с этим общим фондом представлений, верований, жестов, психологических состояний в диалектической связи находятся религиозные, философские, научные и всякие иные рассуждения о смерти, которые имеют хождение в этом обществе[23]. Таким образом, анализ отношения к смерти приходится вести на нескольких, хотя и переплетающихся уровнях, где неосознанное сменяется осознанным.

Что касается характера изменений установок в отношении к смерти, то Вовель, предостерегая против абсолютизации тезиса о «вневременности» «неподвижной истории», весьма сдержанно высказывается о выдвинутой Арьесом идее последовательной индивидуализации восприятия смерти. Историю этих изменений сам Вовель скорее склонен описывать в виде медленного развития, в котором сочетаются разные модели поведения, развития, прерываемого конвульсивными, резкими скачками: катаклизмы, вызванные Черной смертью XIV века, возникновение темы «пляски смерти» в конце Средневековья, «барочная» патетика смерти в конце XVI и в XVII веке, ее рецидивы у символистов и декадентов на рубеже XIX и XX столетий.... Таким образом, «время большой длительности» сочетается в истории восприятия смерти с «временем кратким», ибо разные линии развития характеризуются неодинаковыми ритмами. Вовель обращает особое внимание на «опасность умолчаний» в истории восприятия смерти: на протяжении огромной эпохи мы почти ничего не слышим об отношении к смерти анонимных масс, и реальна ошибка — принять за их голос то, что говорили сильные мира сего.

Изложение меняющихся установок в отношении к смерти не выглядит у Вовеля однотонно стилизованным, как в книге Арьеса. Начиная периодом около 1300 года, Вовель выявляет не одну, а по меньшей мере две модели осознания смерти: смерть в повсе-

дневном и массовом ее восприятии (потенциально опасный мертвец-«двойник», которого оставшиеся в живых стремятся умиротворить) и смерть в ее христианском облике. Последняя не выглядит под пером Вовеля более оригинальной, чем у Арьеса, хотя нужно отметить, что Вовель придает большее значение роли религии в детерминировании установок в отношении к смерти.

При обсуждении модели смерти в глазах народа Вовель мог опереться отчасти на исследование культуры и религиозности крестьян Монтайю, опубликованное Леруа Ладюри. Как мы уже знаем, в Монтайю, по верованиям местных жителей, души или, скорее, призраки умерших первое время после кончины бродят вокруг поселения, не находя себе покоя. Обладая телами, они, подобно живым, нуждаются в тепле и питье. Демоны сбрасывают в пропасть души тяжких грешников. Лишь со временем, после искупительных странствий вокруг деревни живых, поселенцы «деревни мертвых» умирают вторично и «всерьез». Катары-альбигойцы придерживались учения о метампсихозе, способности души переселяться в тела других существ... Если церковное учение о загробном мире особого интереса у населения Монтайю, очевидно, не вызывало и было известно крестьянам довольно смутно, то, напротив, забота о спасении души и об избавлении от посмертных мук занимала огромное место в их сознании.

Вовель, разумеется, имеет основания говорить о двух моделях смерти — в повседневно-массовом ее восприятии и в христианской ее версии. Но нельзя упускать из виду, что обе модели сосуществовали в одном и том же сознании, а потому переплетались, сливались и в определенном смысле представляли собой не две разные модели, а, скорее, одну порожденную симбиозом и взаимодействием различных традиций. На практике христианская модель отвечала не столько букве официального богословия (которое и само по себе отнюдь не было лишено противоречий в интерпретации смерти и потустороннего мира), сколько реальной потребности верующих и, следовательно, включала в себя подчас чуждые христианству мотивы и фольклорные традиции. «Народное христианство» было далеко от канонической его модели, рисующейся воображению историков.

Не являются ли упомянутые выше представления, согласно которым Страшный суд, ожидаемый «в конце времен», вместе с тем вплотную приближается к сегодняшнему дню, превращаясь из суда над родом человеческим в суд над отдельным умирающим, — не служат ли эти представления наглядным свидетельством того, насколько сильное воздействие оказывали народные верования на христианскую доктрину, получая вместе с тем от нее определенные решающие импульсы?

Период между началом XIV и концом XV века Вовель считает поворотным в истории смерти. Он не согласен с теми исследо-

вателями, которые видели первопричину бедствий в эпидемии чумы. Демографический спад начался на Западе еще до Черной смерти, на рубеже XIII и XIV веков, и зло заключалось прежде всего даже не столько в самой чуме, сколько в частых ее возвратах, так что население не успевало оправиться и восстановить свою прежнюю численность до прихода новой волны эпидемии. Демография Европы определялась традиционной схемой цикла «климат — неурожай — чума — неурожай», из которой население не могло вырваться вплоть до XVIII века. В «столетия редкого человека» была исключительно высока смертность новорожденных, немногие дети успевали стать взрослыми, а сорокалетние уже считались стариками. Средняя продолжительность жизни была низка. Конкретнее: смертность достигала ежегодно 30—40 случаев на тысячу, средняя продолжительность жизни составляла 20—30 лет, лишь половина каждого поколения достигала двадцатилетнего возраста. Для сравнения: ныне в промышленно развитых странах ежегодная смертность не превышает 10 на тысячу, средняя продолжительность жизни — 70 лет и более, а детская смертность резко упала.

То, что смерть была суровой повседневностью, объясняет изменения в коллективной психологии. Обострение страхов и апокалипсических ожиданий находило самые разные и несходные выражения: от распространения массовых самобичеваний и еврейских погромов (инаковерцев винили в отравлении колодцев) до истерических плясок, с помощью которых хотели одолеть страх смерти; от роста численности изображений Страшного суда и казней христианских мучеников до лихорадочной поспешности, с какой пользовались радостями жизни, пока не обрезана ее нить; от своеобразного культа мертвого тела, в частности, в облике надгробий, изображавших разлагающийся труп или скелет, и до сцен триумфа смерти и знаменитых плясок смерти, уравнивающей все сословия и состояния.

Здесь нужно отметить, что мнение о прямой связи между эпидемиями XIV века и изменением ментальных установок в отношении к смерти встречает возражения: эта корреляция оказывается гораздо более сложной и отнюдь не механической [24]. Ж. Шиффоло отмечает «одержимость» составителей завещаний XIV и XV веков мыслью об искуплении грехов в загробном мире посредством максимального увеличения числа заупокойных месс. При этом завещатели настаивают на том, чтобы эти сотни и тысячи месс были отслужены после их смерти в предельно сжатые сроки и послужили бы скорейшему освобождению их душ от мук чистилища [25].

Одновременно с этими пароксизмами наблюдается и иное отношение к смерти, связанное с углублением религиозности и очеловечением образа Христа и Его крестной муки. Упования верующих на спасение связывались с Богоматерью и святыми заступни-

ками — посредниками между грешником, с одной стороны, и Богом и чудесными целителями болезней, с другой. Что касается образа потустороннего мира, то при наличии большого числа описаний ада и мук, уготованных в нем грешникам, изображения рая редки и бледны. Чистилище же в иконографии этого периода почти вовсе не встречается: свидетельство того, по мнению Вовеля, что оно еще не стало популярным. Но нужно заметить, что в дидактических exempla XIII века, которые широко использовались проповедниками и, следовательно, делались достоянием верующих, чистилище уже фигурирует.

Более существенно то, что в отношения между земной жизнью и потусторонним миром позднее Средневековье вносит счет и расчет: ритуалы, индульгенции, мессы считаются нужными для того, чтобы сократить сроки пребывания душ умерших в чистилище и открыть пред ними врата рая. Проповедь нищенствующих монахов имеет педагогическую направленность: верующий должен подготовить душу к смерти. Этим же озабочены и религиозные братства, в которые объединяются люди одной профессии. Литературные произведения жанра ars moriendi настаивают на необходимости приуготовления к кончине; текст в них сопровождается картинами состязания ангелов и бесов в присутствии Христа, Богоматери и святых, собравшихся у одра умирающего. Но сцены рая и ада изображаются и на театральных подмостках, занимая видное место в мистериях. Индивидуализация смерти может быть прослежена по появившимся в этот период завещаниям и по изменившемуся характеру надгробий, которые изображают супружескую пару.

В мои намерения не входит рассмотрение концепции Вовеля на всем протяжении его обширной и содержательной книги. Уже из краткого экспозе первых ее разделов, относящихся к концу Средневековья, видно, насколько многопланово изложение материала. Автор стремится наметить несколько линий исследования, выражающих разные аспекты и уровни восприятия смерти, и объединить их в картину, которую он отнюдь не склонен упрощать, но в контексте которой выявляет взаимодействие этих уровней. Главное же, установки в отношении к смерти, существующие на данной стадии развития общества, не выступают в его построении самодовлеющими — они отражают, нередко весьма сложно опосредованно, реальную демографическую ситуацию, которая в свою очередь определяется социальной природой этого общества. Если вспомнить идею Пьера Шоню, который, подобно Вовелю, изучал отношение к смерти в преломлении серийного материала завещаний (в Париже в XVI—XVIII веках), о том, что пессимизм XV столетия, оптимизм XVI, пессимизм XVII и вновь оптимизм XVIII столетия якобы отражали перемены в продолжительности жизни и уровне смертности[26], то станет ясно, сколь далек Вовель

от подобных упрощенных представлений о соотношении биологии, ментальности и человеческого поведения, — представлений, продиктованных «теорией трех уровней», где природно-материальное определяет социальное, а последнее детерминирует идеологию и ментальность.

Книга Вовеля представляет собой грандиозную попытку обобщить уже накопленные наукой данные, в том числе и его собственные выводы, и дополнить их новыми наблюдениями, — попытку, которую в ряде отношений нужно признать удачной. Эта оценка не может помешать выразить сомнения и возражения по некоторым вопросам.

Первое возражение в основном совпадает с тем, что уже было сказано о книге его предшественника: тезис об индивидуализации восприятия и переживания смерти на протяжении позднего Средневековья, который Вовель, при всех оговорках, разделяет с Арьесом, *не представляется мне достаточно убедительным. Ибо* главный аргумент в его пользу — переход от идеи коллективного суда «в конце времен» к идее индивидуального суда в момент смерти грешника — не выдерживает проверки источниками. Как уже было сказано выше, обе идеи одинаково стары, стары, как само христианство.

Другое замечание медиевиста, которое я позволю себе сделать, вызвано досадным пробелом в книге Вовеля. Большое внимание — и с полным основанием — он уделяет народным архаическим представлениям о смерти, в частности вере в так называемых «двойников», мертвецов, возвращающихся из могилы; живые продолжают поддерживать с ними контакты, приносить им дары, советоваться с ними. Христианизация этих «дублей» шла медленно и едва ли была когда-либо полной. Но Вовель, как, впрочем, и другие современные авторы, которые пишут о восприятии смерти в Средние века, обходит молчанием богатейший скандинавский материал [27].

Между тем в сагах, песнях «Эдды», скальдической поэзии, в северных сказках и преданиях сохранились яркие рассказы о «живых покойниках». Не менее интересны и археологические сведения — однако, к сожалению, в традициях французской историографии игнорировать это богатство скандинавских источников.

Здесь не место рассматривать вопрос по существу, но поскольку речь идет о социально-психологических установках в отношении к смерти, то трудно не отметить чрезвычайную, почти беспрецедентную склонность героической поэзии северных народов к изображению мрачнейших сцен умерщвления героев, и в том числе убийств, совершенных в пределах круга родства, который, казалось бы, исключал взаимные посягательства на жизнь его участников. Гибель мужа от руки жены, предварительно умертвившей собственных детей; братоубийство и убийство побратима;

удовлетворение, испытываемое возлюбленной при вести о гибели любимого человека, на которого она навлекла месть; убийство собственного господина или вождя, — таковы некоторые возвращающиеся, явно существенные темы героической поэзии германских народов. Если прибавить, что в «Перечне Инглингов», песни, воспевающей древних шведских правителей, о каждом из конунгов этой династии обязательно рассказывается, собственно, только о его смерти, которая выдвинута в центр повествования, то станет ясным, что мысль о смерти занимала в культурном сознании древних скандинавов едва ли не главное место[28]. Ведь и основная этическая ценность, если судить по героической и скальдической поэзии, — слава, т. е. оценка человека и его деяний современниками и последующими поколениями, — окончательно вырисовывается именно в момент гибели героя, в обстоятельствах его смерти.

Далее, можно отметить, что в работах, посвященных восприятию смерти, и в частности в работах Вовеля, не уделяется должного внимания этнографическому материалу, а он весьма поучителен. Достаточно напомнить о широко распространенном обряде «выноса смерти» — символического ее изгнания из коллектива. В архаическом обществе (в этом отношении средневековое крестьянское общество было архаическим) в смерти, как и в болезни, видели результат действия злых сил, от которых нужно было себя оградить. Ритуал «выноса смерти» (поношение и сожжение или потопление олицетворявшего смерть чучела) объединял заботу, связанную с защитой человеческой жизни, с заботой о будущем урожае, и, конечно, не случайно он совершался в конце зимы: изгнание смерти было вместе с тем и проводами зимы.

Точно так же и культ умерших и культ предков не стояли особняком от аграрных календарных обычаев и обрядов. Все эти магические и символические действия опирались на специфическое восприятие времени — времени не бескачественно однородного, но конкретно наполненного разным содержанием в зависимости от природных циклов, в которые был непосредственно включен средневековый крестьянин[29]. Обряд «выноса смерти», по-видимому, восходит к XIV веку: как полагают, ритуально-магическая борьба со смертью сделалась обычаем в обстановке, сложившейся после эпидемий чумы (Черной смерти) в середине этого столетия[30].

Можно утверждать, что проблема смерти в средневековой Европе разработана еще далеко не достаточно и специфика ее восприятия во многом ускользает от взора исследователей.

Я не затрагиваю здесь других проблем, которые, на мой взгляд, заслуживали бы особого обсуждения, — не затрагиваю их, поскольку они касаются уже не Средневековья, а современности и здесь я не являюсь специалистом. Трудно, однако, обойти молча-

нием одну из таких тем — «тоталитарное государство, геноцид и смерть». Весьма странно, что ни Арьес, ни Вовель не ощущают себя историками, работающими после Освенцима и ГУЛАГа. Создание немецкими нацистами лагерей массового уничтожения, своего рода промышленных предприятий для переработки живых людей в мертвецов; использование миллионов заключенных на непосильных рабских работах, обрекавших этих узников сталинских концлагерей на скорую гибель; массовые судебные расправы и бессудные казни мнимых и действительных врагов бесчеловечных режимов, сопровождавшиеся коллективными ритуальными проклятьями по адресу жертв расправ и требованиями их смерти, — все эти явления не могли не наложить отпечатка на ментальность людей XX века. Я вообще полагаю, что более пристального внимания заслуживал бы вопрос о том, почему сейчас тема смерти приобрела такую беспрецедентную актуальность.

Знакомство с дискуссией Арьес — Вовель свидетельствует о том, что «смерть в истории» — отнюдь не спокойная «академическая» тема и не скоропреходящая мода. Она возбуждает оживленные споры, в которых затрагиваются серьезнейшие методологические проблемы. Как раз на этой «территории» происходит столкновение двух весьма различающихся между собой стилей историографии и подходов к источникам и их осмыслению, и даже нечто большее — столкновение диаметрально противоположных пониманий исторического процесса и отношения духовной и материальной сторон общественной жизни.

Любопытно, что оба автора так или иначе представляют «Новую историческую науку» во Франции. Хотя Арьес долгое время стоял в стороне от официальной научной академической жизни, именно его перу принадлежит обстоятельная статья «L'histoire des mentalités» в энциклопедическом словаре «La Nouvelle Histoire»[31]. Однако объединяет обоих историков, пожалуй, только интерес к проблеме ментальностей, но отнюдь не общая методология или философия истории, — лишнее напоминание о том, что к «Новой исторической науке» было бы неверно подходить как к нерасчлененному монолитному целому.

Установки в отношении к смерти неразрывно связаны с образом потустороннего мира, как он рисовался фантазией верующих и ученой теологией. Мысль о расплате и наградах, ожидающих за гробом, оказывала мощное воздействие на трактовку смерти, равно как и на императивы поведения коллективов и индивидов. Вполне естественно поэтому, что вместе с обострением интереса к восприятию смерти людьми минувших эпох возросло и то внимание, которое историки стали уделять средневековой картине мира иного.

Наиболее содержательная, по всеобщему признанию, центральная работа на эту тему — книга Жака Ле Гоффа «Возникновение чистилища»[32]. Эта книга, как мне кажется, представляет интерес не только с точки зрения ее конкретного содержания, но — и прежде всего — ввиду того, что в ней предлагается модель объяснения ментальностей и их изменения.

Ле Гофф показывает, как после длительных колебаний западная теология в последней четверти XII века пришла к формулировке тезиса о существовании в потустороннем мире «третьего царства» — чистилища. Это событие он расценивает как своего рода «ментальную революцию», которая изменила психологические структуры и внутренние установки в отношении пространства и времени и вместе с тем отразила и зафиксировала новые ориентации человека в изменившейся и усложнившейся социальной действительности. Ле Гофф концентрирует свое внимание на *формах артикуляции мира, на способах мышления и жизни*, протекавших в рамках, созданных этой артикуляцией.

До 70-х годов XII века в западном христианстве всецело доминировало дуальное представление о мире ином: ад и рай исчерпывали его картину. В литературе предшествовавшего периода, в сочинениях теологов и в «видéниях» потустороннего мира, время от времени упоминаются очищение душ инфернальным пламенем и места, где подобные очищения происходили. Но в памятниках, датируемых ранее 70—80-х годов XII века, нет существительного purgatorium. Очевидно, заключает Ле Гофф, не существовало и самого понятия. Оно впервые появляется в текстах этого времени, и Ле Гофф придает этому факту очень большое значение. Затем понятие «чистилище» завоевывает себе признание. В середине следующего столетия чистилище было «санкционировано» папством, в Дантовой «Комедии» оно фигурирует в качестве столь же неотъемлемой части потустороннего мира, как и рай и ад.

«Открытие» чистилища означало глубокие сдвиги в установках в отношении к смерти и загробному миру. Участь души умершего может быть изменена; «добрые дела» способны смягчить ее, и можно сократить сроки пребывания в огне чистилища. В отношения с миром иным вносятся своего рода коммерческие принципы, и человек теперь ощущает способность воздействовать как на мир земной, так и на мир по ту сторону могилы.

С «изобретением» чистилища бинарная структура того света была вытеснена троичной. Между адом и раем, в качестве места, где грешники подвергаются таким же ужасным мукам, как и в аду, но в противоположность аду не вечно, а лишь на протяжении некоего срока, по истечении которого очистившиеся страданиями души получают доступ в рай, чистилище оказывается но-

вым элементом загробного мира. Оно подчинено, однако, не вечности, а времени и явно функционирует не в неопределенном будущем, а в настоящем времени, ибо действие чистилища прекратится в момент Страшного суда, и мир иной навеки обретет бинарное устройство.

Это новое место образует промежуточную зону — в моральном отношении между абсолютным добром и абсолютным злом, во временно́м смысле — между смертью индивида и воскресением из мертвых в канун Страшного суда и в пространственном отношении — между небесами и преисподней.

«Рождение» чистилища рассматривается Ле Гоффом не в качестве эпизода в истории церковных догматов (как известно, в 1254 году папа Иннокентий IV официально признал учение о чистилище и вскоре же эта доктрина послужила дополнительным поводом для разрыва отношений между православной и католической церквами). Он ставит вопрос несравненно более широкий и вместе с тем глубокий и интересный: как связано появление нового «места» на «карте» потустороннего мира со сдвигами, происходившими в экономических, социальных и ментальных структурах западноевропейского общества и о каких переменах в этих структурах оно сигнализирует?

По убеждению Ле Гоффа, «рождение» чистилища произошло в результате общих трансформаций интеллектуальной жизни Запада, которые имели место между XI и XIII веками в общем контексте социальных перемен. В тот период прежняя, преимущественно циклическая концепция времени, доминировавшая в сельском обществе, стала сменяться новой концепцией линейного времени, которое поддается количественному расчленению; старая концепция была литургической, новая — нарративной. Одновременно меняется восприятие земного пространства, и, соответственно, пространственные представления пронизывают и описания визионерами потустороннего мира. Усложнение ментальных структур нашло свое выражение, в частности, в том, что от двоичных представлений переходят к троичным. Мощно возрастают интерес к счету и потребность в точности. Но вместе с тем меняет свой характер и юстиция, и эти новые представления находят свое отражение и в тенденции подсчитывать грехи и число месс, молитв и подарков, которые потребны для искупления грехов. Расширяются сферы письменной культуры.

Перемены в ориентациях и в оценке времени были связаны с коммерциализацией жизни, с переоценкой значимости профессий. Люди, занятые денежными операциями, предосудительными в моральном смысле и строго осуждаемыми церковью, нуждались в том, чтобы у них сохранилась некоторая надежда на спасение; по мнению Ле Гоффа, ростовщики, для которых до того времени была посмертно открыта только одна дорога — прямо в ад, те-

перь при определенных условиях могли рассчитывать на то, что они очистятся от запятнавших их грехов в пламени чистилища[33].

Для церковной иерархии введение чистилища в структуру потустороннего мира означало новые огромные возможности воздействовать на загробное существование верующих. Исповедь, покаяние, заупокойные мессы, молитвы, торговля индульгенциями служили одновременно и мощными средствами социального контроля церкви над жизнью прихожан, и колоссальными источниками ее обогащения.

Рассмотрение процесса возникновения образа чистилища прослеживается Ле Гоффом посредством анализа богословских текстов, записей «видений» потустороннего мира (visiones) и exempla, т. е. практически всего корпуса памятников, которые могли бы дать представление об этом развитии. Им привлечены также некоторые жития, а в заключительной части работы предпринят анализ «Божественной комедии». Однако преимущественное значение он склонен придавать схоластической и теологической литературе.

Нетрудно видеть связь книги Ле Гоффа о рождении чистилища с другими его исследованиями, в частности с более поздней статьей о сдвигах в системе ценностей, происшедших на Западе в XII и XIII веках (см. выше гл. 6). Значение книги Ле Гоффа очень велико. Посвященная на первый взгляд узкоспециальному вопросу, она вводит нас в самую «сердцевину» трансформаций ментальностей в переломный во многих отношениях период истории Западной Европы. Ментальности, «воображаемое» (l'imaginaire), при всей их фантастичности, оказываются теснейшим образом связанными с человеческой практикой в самых различных ее видах — от религиозной до хозяйственной. Христианская религия не пребывает на протяжении Средневековья равной себе, она неприметно изменяется, а время от времени эти перемены делаются ощутимыми. Так, богословами вводится новое понятие «чистилище», папа принимает новый догмат. Видимо, существовали достаточно веские причины для того, чтобы церковь решилась на подобное поистине революционное новшество.

И здесь я позволю себе немного поспорить с таким авторитетным специалистом, как Ле Гофф. Я не буду останавливаться на вопросе о том, вполне ли доказан тезис, что существительное purgatorium (или его эквивалент) действительно не может быть найдено в текстах до 70-х годов XII века. Соглашаясь с тем, что появление термина знаменует созревание обозначаемого им явления, я хотел бы подчеркнуть другую сторону дела. А именно. Чистилище, не в качестве четко очерченного региона потусторон-

него мира, а, скорее, как смутный образ, слабо отграниченный от образа собственно ада, появляется в «видениях» мира иного уже в раннее Средневековье. Не будучи связано с ясной концепцией трехчленного деления мира иного и даже еще не получив имени, чистилище тем не менее существовало de facto задолго до того, как оно было признано de jure богословами и сделалось предметом их схоластической рефлексии. Видимо, оно было порождено надеждами верующих, которых терроризировала перспектива ада — единственного места, уготованного для всех, за исключением праведников и святых.

Понятие чистилища выработано богословами, но образ чистилища задолго до них витал в сознании верующих. И, я полагаю, именно потому, что этот образ так прочно «засел» в народном сознании, что верующие испытывали острую потребность избежать мук ада или по крайней мере не подвергаться им вечно, духовенство, в тот период еще достаточно чувствительное к настроениям и нуждам своей паствы, приступило к более интенсивным (со времен Августина почти вовсе заглохшим) поискам приемлемого решения этого важнейшего вопроса. Различие между «видéниями» и схоластическими трактатами в данном случае — это различие между нечетким комплексом ментальных образов, не поднимающихся до концептуального уровня, с одной стороны, и продуманной обобщенной системой категорий, разработанных дисциплинированным мышлением схоластов, с другой[34].

Если мы вспомним, что ведь и культ святых в немалой мере распространился на Западе не благодаря целенаправленным усилиям церкви, многие представители которой возвышали голос против поклонения мощам, а под давлением народа, жаждавшего обзавестись сверхъестественными заступниками и помощниками, более близкими и понятными, нежели Господь Бог; если мы, далее, вспомним, что немалая часть святых, которым поклонялись в средневековой Европе, не была официально канонизирована и представляла собой своего рода «самодеятельных» святых; если мы, наконец, примем во внимание, что под давлением неодолимой народной потребности в магии приходские священники, в особенности в деревнях, соединяли эту явно нехристианскую магию с церковными ритуалами в так называемых «благословениях» полей и домашнего скота, беременных женщин, новорожденных и больных, оружия и орудий труда и в формулах отлучения, подчас напоминающих колдовские заклятья[35], — то мы, вероятно, очертим тот контекст, в котором легче понять и возникновение представления о чистилище. Богословие долгое время противилось разработке идеи чистилища, и главным препятствием было то, что чистилище не предусмотрено Писанием. Приходится предположить своего рода «давление» масс верующих на духовенство.

Иными словами, я предполагаю, что и в случае с чистилищем налицо сближение и взаимовлияние, сложное и противоречивое взаимодействие церковной и народной традиций религиозности и культуры. Мне кажется, что Ле Гофф не придал этому процессу должного значения, и это тем более странно, что, как мы имели возможность убедиться выше, именно он и его ученики давно и успешно разрабатывают проблему народной культуры и ее взаимодействия с официальной культурой Средневековья.

Поэтому я не вполне готов вслед за Ле Гоффом тесно связывать «рождение» чистилища только со сдвигами в сторону рационализма и с «коммерциализацией» западноевропейского сознания (прежде всего, по-видимому, городского) в XII—XIII веках. Я полагаю, что причину следовало бы искать и в упомянутом выше процессе взаимодействия разных традиций в недрах средневековой культуры и религиозности.

Мне кажется, что и Ле Гофф вольно или невольно уплатил дань идее поступательного прогресса, которая далеко не всегда «работает» на материале истории средневековых ментальностей.

Мои замечания никак не умаляют значения труда Ле Гоффа. Все, что мне хотелось бы подчеркнуть, это то, что процесс «рождения» чистилища стоило бы рассматривать и в рамках истории народной культуры[36].

Исследование ментальностей, социально-психологических установок общества и образующих его групп, представляет собой задачу первостепенной важности для гуманитарного знания. Здесь нащупывается богатейший пласт коллективных представлений, верований, имплицитных ценностей, традиций, практических действий и моделей поведения, на котором вырастают и над которым надстраиваются все рациональные, осмысленные идеологические системы. Без учета этого слоя общественного сознания нельзя понять ни содержания и реального воздействия идей на человеческие умы, ни поведения людей, группового или индивидуального.

Что же касается установок в отношении смерти и загробного мира (в данной главе рассмотрена лишь небольшая, но, повторяю, репрезентативная часть обширной литературы вопроса), то вновь нужно подчеркнуть, что не существует самодовлеющей «истории смерти». Восприятие и переживание смерти — неотрывный ингредиент социально-культурной системы, и установки в отношении этого биологического феномена обусловлены сложным комплексом социальных, экономических, демографических отношений, преломленных общественной психологией, идеологией, религией и культурой.

Но если и нельзя говорить об «истории смерти» как таковой, то вычленение ее в качестве антропологического аспекта социально-культурной системы вполне оправдано и дает возможность в новом ракурсе и более глубоко и многосторонне увидеть целое — общественную жизнь людей, их ценности, идеалы, надежды и страхи, их отношение к жизни, их культуру и психологию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

От истории ментальностей к исторической антропологии

Прежде чем наметить какие-то выводы и объяснить (задним числом) принцип, положенный в основу книги, я испытываю потребность дать отчет в том, почему я вообще ее написал.

Занятия социально-экономической историей Средневековья давно, еще в 60-е годы, привели меня к сознанию необходимости пересмотреть самое содержание понятия «социальная история». Та аграрная история, изучению которой посвятили свои труды несколько поколений отечественных медиевистов, продемонстрировала ограниченность подходов и узость проблематики. Постепенно пришло осознание неизбежности пересмотра понятийного аппарата и обновления вопросника, с которым историк обращается к источникам.

В процессе формулирования новых проблем и поисков новых методов исследования социальной действительности я встретился с тем течением исторической мысли, которое, как я убедился, шло в том же направлении. Изучение трудов историков Школы «Анналов» обнаружило как общность, так и различия в наших подходах к истории. Общность научных интересов продиктована культурной и интеллектуальной ситуацией в современном мире, различия же обусловлены прежде всего особенностями историографических традиций.

Нужно было более пристально разобраться в богатейшем опыте французских коллег. Размышления о возможностях и природе синтеза в истории усилили мой интерес к работе историков-«анналистов». Не потому, что проблема синтеза ими решена, но потому, что они, скорее, ощупью в одних случаях, целенаправленно — в других подходят к этой кардинальной проблеме исторического знания.

Как легко можно заключить из сказанного, да и из всего содержания предыдущих глав, книга эта — глубоко личная. Она написана историком, занимающимся многими из тех сюжетов, которые исследуются французскими коллегами. В мой замысел не

входило дать всестороннюю и уравновешенную оценку их творчества. Я как бы «свожу научные счеты» и с ними, и с самим собой. Отсюда неизбежные «перекосы» в распределении внимания к проблемам и в моих суждениях о тех или иных авторах. Отсюда же и неизбежность постоянного присутствия авторской точки зрения в дискуссии с «анналистами».

Книга о проблеме исторического синтеза, как он понимается тем или иным представителем «Новой исторической науки» во Франции, конечно, далека от полноты и в анализе поднятых ими проблем, и в отборе историков, чьи труды здесь рассмотрены. Я остановился на нескольких медиевистах и историках начала Нового времени, на мой взгляд, достаточно репрезентативных для характеристики этого направления. Круг историков, творчество которых следовало бы изучить, на самом деле несравненно шире. Но мне пришлось строго себя ограничить. Я опасался утратить и ту небольшую долю целостного взгляда на «Новую историческую науку», который, надеюсь, здесь все же нашел терпеливый читатель.

Действительно, почему после долгих колебаний и неоднократных попыток я все же не пошел по пути воссоздания целостного научного направления «Новой исторической науки», а занялся вместо этого преимущественно написанием индивидуальных портретов ее представителей? Почему в результате дело свелось к анализу методологии тех или иных историков, вместо того чтобы развернуть характеристику методологии Школы «Анналов» в качестве некоего единства?

Боязнь пожертвовать слишком многим и важным из индивидуального, присущего только или главным образом данному историку останавливала меня всякий раз, когда я намеревался широкими мазками набросать панораму под названием «La Nouvelle Histoire». Обобщающие историографические полотна легче писать post factum, когда данное научное направление уже завершило свое существование и сложилась историческая перспектива, в которой удается обозреть и его начала, и его концы с должной мерой объективности и спокойной отстраненности.

Но в случае с «Новой исторической наукой» все несравненно сложнее. Ведь мы имеем дело с живым, продолжающим свою деятельность и в высшей степени динамичным движением исторической мысли, движением, которое вызывает острую реакцию как сторонников, так и противников. Читателю легко было убедиться в том, что и автор данной книги отнюдь не стоит в стороне от этих споров и не скрывает собственных пристрастий. В свое оправдание могу лишь сказать, что мои пристрастия и отсутствие «академической дистанции» по отношению к предметам моих очерков продиктованы исключительно одним соображением, которым я руководствовался на всем протяжении работы: в какой мере в трудах данного историка преследуется цель — исторический синтез и до-

стигается ли она, насколько этот историк логичен, последователен и убедителен в своих построениях.

Итак, причина моего отказа выработать единую картину развития Школы «Анналов» заключается прежде всего в «сопротивлении материала». Ведущие представители этого научного движения оказались слишком разными, их труды не поддаются подведению под какой-либо единый ранжир. Мы говорим: Школа «Анналов». Но диффузность Школы исключительно велика. В самом деле, во времена Блока, а отчасти даже и Февра «анналисты» еще не представляли собой влиятельной силы. При Броделе они мощно утвердились и завоевали ключевые позиции во французской историографии, и научные и институционные. И тем не менее нет оснований говорить о Школе «Анналов» как о «школе» Броделя. Принося омаж Броделю, наиболее крупные историки, чьи труды стали появляться в 60-е годы, во многом и главном пошли своим путем. Конфликт между ними и «мэтром» не сразу себя обнаружил, и тем не менее латентно он существовал.

Все так или иначе восприняли теорию «la longue durée». Однако принципы «геоистории», как правило, не были взяты на вооружение, и история материальной цивилизации в том виде, какой ей придал Бродель, не привилась. Были открыты новые перспективы. Не показательно ли то, что ни Дюби, ни Леруа Ладюри, начавшие как историки-аграрники и зарекомендовавшие себя в качестве выдающихся исследователей в этой отрасли знания, не удержались на этой стезе? Круг их интересов вскоре же резко расширился, включив в себя историю ментальностей и историю культуры. Я не хочу сказать, что они вовсе отвернулись от социально-экономической истории. Но они явно испытали потребность рассматривать ее в более широком контексте, включающем идеологию и религиозность, психологию и воображение.

Это явление — не чисто французское, и оно едва ли жестко связано с эволюцией Школы «Анналов». В нем нашла выражение некая общая тенденция современной исторической мысли выйти за пределы узкой специализации, выработать более широкий и открытый взгляд на историю как на историю людей. Я лично был свидетелем кризиса и распада школ экономической истории в нашей стране. Сильные в методике и продуктивные школы аграрников-медиевистов закончили свое существование в 60-е годы, и историки, получившие воспитание в этих школах, обратились к иной проблематике.

И вместе с тем, повторяю, это не означает, что с аграрной историей покончено. Она завершилась в своем прежнем виде; невозможно продолжать развивать ее в качестве обособленной и самодовлеющей дисциплины. Она возможна и необходима и в дальней-

шем, но уже в несравненно более широких рамках, как часть всеобъемлющей социальной истории.

Историческая наука нового типа спонтанно появляется на свет Божий. Необходимо продумать ее перспективы, ее проблематику и исследовательские методы.

Что же касается французской «Новой исторической науки», то, повторяю, она не нова и не молода «по стажу». Я пишу эти строки в год, когда журнал «Анналы» отметил свой очередной юбилей. 1929—1989. Шесть десятилетий, и каких десятилетий, насыщенных событиями, оказавшими несомненное влияние на умы французских историков.

Как уже не раз было отмечено в литературе, основание журнала «Анналы» в 1929 г. невозможно объяснить только решением Февра и Блока, за ним крылись более общие причины. 1929 год — переломный в истории Запада. Мировой экономический кризис потряс мир вплоть до самых потаенных его основ. Наступила новая полоса во всемирной истории. Одним из симптомов этого перелома, может быть, самым существенным, но не всегда отчетливо видимым, явился глубочайший духовный кризис, который охватил массы людей и усугубил ранее, еще в канун первой мировой войны, начавшийся разброд в среде интеллектуалов. Была решительно поколеблена вера в силу разума, в традиции гуманизма, а вместе с ней и убежденность в эффективности демократии. Не в этом ли кризисе крылись социально-психологические причины того общего «курса на моральное понижение», в обстановке которого оказалось возможным установление тоталитарных режимов по всей Европе, от Германии и СССР до Италии и Испании? «Умиротворение» агрессоров, «дух Мюнхена», неспособность и нежелание ряда ведущих интеллектуалов Запада понять сущность сталинского режима — таковы лишь немногие из симптомов этого кризиса, который, как справедливо подчеркивал Блок в «Странном поражении», подготовил военную катастрофу Франции в 1940 г.

Проблематика «Анналов» первого периода их существования едва ли может быть понята в отрыве от нравственной, интеллектуальной и социально-политической ситуации во Франции и в мире между двумя мировыми войнами. Не берусь сейчас анализировать этот особый вопрос, но хотел бы подчеркнуть, что пристальный интерес Блока и Февра к ментальности людей минувших эпох, несомненно, питался их жизненными наблюдениями и собственным опытом (вспомним хотя бы то внимание, которое Блок-историк уделял роли молвы, слухов, фальсификаций в жизни средневекового общества: оно было пробуждено в нем фронтовыми впечатлениями и наблюдениями). Но и многие специальные вопросы экономической истории далекого прошлого, обсуждавшиеся на страницах «Анналов», подобно инфляции XVI века или нехватке денежных средств в Европе раннего Средневековья, возможно

(как полагает А. Бюргьер), также были «навязаны» историкам 30-х годов Великой экономической депрессией[1].

Но разве не то же самое пришлось бы сказать и об «анналистах» следующего периода? Обращение Броделя к идее «la longue durée», разумеется, было продиктовано рядом причин научного и философского свойства — но, по признанию самого Броделя, также и, может быть, в первую очередь попыткой его уйти от удручающих событий повседневности на те уровни исторической жизни, на которых событие как бы «аннигилируется» (этот экзистенциальный опыт был приобретен Броделем в немецком плену, когда молодой ученый пришел к выводу о бессилии человека перед лицом истории).

Ныне «Анналы» и «Новая историческая наука» работают в радикально иной ситуации. Круто меняются международные отношения, уходит в прошлое «холодная война». Демократия обновляет свои силы, тоталитарные режимы рушатся один за другим с невероятной быстротой и неожиданностью. Вместе с их исчезновением во многих странах расчищается и интеллектуальная обстановка, более не существует идеологической монополии предельно догматизированного марксизма, и, следовательно, создались условия для научного сотрудничества разных исторических школ и направлений. Появилась почва для исторического оптимизма, есть надежда, что второе тысячелетие христианской эры все же не завершится в обстановке апокалипсических ожиданий конца света, какие обуревали европейцев около 1000 года (или какие задним числом им приписывались столетия спустя).

Сколь ни велика была преемственность редакции «Анналов» (в особенности бросающаяся в глаза при сравнении с составами редакций других западных журналов по истории), они, естественно, изменялись, как перестраивалась и деятельность VI Секции. Сменялись ведущие персонажи. Война оборвала жизнь Марка Блока. Трудно сомневаться в том, что его уход отразился на характере «Анналов». В 1956 г. скончался Люсьен Февр. Вскоре редакцию должен был покинуть Робер Мандру. Затем покинул журнал и VI Секцию (Школу высших исследований в области социальных наук, как она стала именоваться, получив более автономное существование) и Фернан Бродель. Руководство журналом «Анналы» окончательно перешло в руки историков третьего поколения — Эммануэля Леруа Ладюри, Жака Ле Гоффа, Марка Ферро, Андре Бюргьера, Жака Ревеля... Когда в конце жизни Бродель заявил, что хотел бы издавать вместо «Анналов» совершенно другой журнал («новые „новые Анналы"»), это было выражением научного разрыва «патриарха» с «наследниками»[2]. Едва ли было бы справедливо искать в истории журнала однолинейное изменение; мне видится, скорее, движение по спирали, так что но-

вейший этап отчасти, в определенных отношениях, оказывается созвучным с первым.

Исподволь меняя свои «парадигмы» и отношения с другими научными дисциплинами, «Новая историческая наука» тем не менее сохраняет свою внутреннюю идентичность. Сохраняет несмотря на то, что понятием «Новой исторической науки» объемлются историки подчас весьма различных научных, философских, методологических и идеологических ориентаций, что они, конечно, не образуют «школы» в смысле единства теории или метода исследования. Ниже мы еще возвратимся к этим расхождениям.

«Новая историческая наука» давно перестала быть чисто французским феноменом. Она нашла своих приверженцев в Италии и Великобритании, в Польше и Венгрии, в США и даже в нашей стране. Она обрела вместе с тем и оппонентов и противников, которые по временам спешат похоронить «Анналы», считая, что они уже сыграли свою роль. Ныне голоса пессимистов, утверждающих, будто история «Анналов» как живого и полнокровного движения исторической мысли завершилась, слышны особенно громко. Распространено мнение, что сила «старых „Анналов"» заключалась в борьбе с позитивистской историографией, но, после того как победа была одержана, их притягательность пошла на убыль (Бродель однажды заметил, отчасти в шутку, но, в общем-то, и всерьез, что «Анналы» успешно процветали до тех пор, пока боролись со своими противниками; не иметь же врагов, по его словам, опасно).

Правда, столь категоричные в критике, оппоненты что-то не торопятся с выдвижением иной программы исторических исследований, которая могла бы быть противопоставлена традиции «Анналов». И разве не симптоматично то, что ни одно другое течение мировой исторической мысли не привлекает к себе такого же напряженного интереса, как «Новая историческая наука»?

Дело явно не сводится к литературному блеску, которым отличаются многие сочинения французских историков. (Впрочем, в англосаксонском мире стилистические достоинства «анналистов» были восприняты как препятствие для понимания и источник раздражения...) Если уж говорить о стиле трудов «новых историков», то я бы отметил в качестве его существенной черты не само по себе изящество формы, несомненно присутствующее во многих их книгах и статьях, а куда более важную особенность, с которой связана и эта изысканность, а именно: они пишут не только для узкого круга посвященных, но, как правило, ничем не жертвуя из научной серьезности, проблематики, остроты и скрупулезности анализа, адресуются к широкому интеллигентному читателю. И они — в лице своих наиболее талантливых представителей — его завоевали. Это — явление первостепенной значимости. Установка на широкого читателя, так же как и на специалиста, определяется их

пониманием социальной функции исторического знания. Видимо, именно поэтому, несмотря на отсутствие единства взглядов и методологии, французская историческая школа обладает особой притягательностью, содержит нечто отличающее ее от других направлений историографии.

Я полагаю, что в этой связи с широкими кругами читателей кроется одна из причин живучести «Новой исторической науки», выдержавшей все превратности истории нашего столетия и свои собственные трансформации и смену «парадигм». Новое осознание огромной воспитательной значимости истории, ее места в интеллектуальной жизни современного мира и в системе общественного самосознания придавало и придает силу историкам Школы «Анналов».

Можно как угодно относиться к этому историографическому течению, но его необходимо знать. Я бы решился на утверждение, что современный историк, независимо от того, какими проблемами он занимается, не может не знать основной продукции «анналистов» и не интересоваться: что за вопросы они задают источникам и с помощью каких методов получены ими те или иные результаты? Нельзя быть на уровне мировой науки, не обладая подобного рода знаниями, но незачем заниматься историей, если вы не на уровне мировой науки.

В чем же состоит секрет огромной, неоспоримой притягательности «Новой исторической науки»? Дюби так отвечает на этот вопрос: ныне нет Школы «Анналов» и нет «новых историков»; просто-напросто существуют хорошие, добротные историки, которые не прекращают своих исканий, и есть историки посредственные, плохие[3]. Но это, конечно, не весь ответ. Мне кажется, что его нужно искать не в декларациях «новых историков» или не только в их программных заявлениях, — ответ кроется в их трудах.

Но мало задаться вопросом о сильных сторонах Школы «Анналов» — необходимо попытаться понять и слабые ее стороны, те трудности, с которыми она не смогла совладать.

Первое, что бросается в глаза как отличительная черта «анналистов», это смелая постановка новых проблем — проблем, которые до них в исторической науке, как правило, не ставились. «История-проблема» (histoire-probléme) — такова формулировка кредо историков этого направления. Они не идут по пути описания встречающихся в источниках феноменов, они конструируют идеальные типы, проверяемые ими и корректируемые в процессе исследования. Доминирование проблемы означает необходимость понимания, но понимания не в смысле «вживания» в материал или

в «дух эпохи», но в смысле исследовательского проникновения в суть изучаемого явления.

Но что́ это означает: «историки обратились к новым проблемам»? Возникновение новых проблем, новых ракурсов рассмотрения старого материала, выдвижение иных точек зрения всегда представляет собой драматичный момент в истории науки. Изменилось ви́дение ученых. Поэтому историю ментальностей невозможно понять, не принимая в полной мере в расчет ментальность самих историков.

Какого рода проблемы выдвигаются на центральное место в историческом исследовании? Проблемы эти так или иначе всегда продиктованы современностью, движением культуры, «геологическими» сдвигами пластов мысли, глубинными запросами общества, к которому принадлежат историки. История не бегство от жизни, но существенный ее компонент, — так стоит вопрос со времен Февра и Блока, которые не уставали повторять: история всегда связана с современностью, и для того, чтобы быть историком, нужно глубоко и чутко ощущать биение пульса живой жизни. Связь с современностью рассматривается не как препона для объективного изучения истории, но в качестве его существенного условия. История проясняется в свете нынешних проблем, а последние могут быть поняты только при рассмотрении их в широкой исторической перспективе. При этом Блок и Февр подчеркивали: именно современность ставит перед историком актуальные проблемы изучения и, собственно, на такие жизненные вопросы историк—аналитик, а не пророк, только и способен давать ответы.

Диалог современности с прошлым, образующий существо исторического познания, предполагает известную общность проблем, которые волнуют нас и которые не были чужды людям прошлого, хотя, естественно, рисовались им иначе, чем нам. Центральные вопросы, стоящие перед «новыми историками», — это проблемы человеческого самосознания, аспекты истории меняющегося человеческого восприятия мира, ориентации индивида и группы, системы ценностей.

Едва ли возможно говорить о согласованной и целенаправленно продуманной стратегии научного поиска «новых историков» или об единой их «парадигме». Их искания новых путей и методов исследования всегда носили преимущественно эмпирический характер. По убеждению Февра и Блока, «инстинктивно враждебных по отношению ко всем теоретическим конструкциям, которые угрожают приобрести принудительную силу» (Ж. Ревель), история, которая «живет в реальностях, а не в абстракциях», не поддается систематической концептуализации. Соответственно, с самого начала существования «Анналов» было провозглашено, что свою

объединяющую роль журнал будет выполнять «посредством примера и на практике»[4].

Положение изменилось в послевоенный период. Не без влияния структурализма была провозглашена задача разработки «общей методологии наук о человеке» (Бродель) и в этой связи заново и с особой силой — полидисциплинарности. Вместе с тем акцент явственно переместился с изучения движения, изменения в истории на реконструкцию стабильных структур, пребывающих во «времени очень большой длительности», и их функционирования.

Одновременно намечается другая «парадигма», в центре внимания которой стоит человек с его повседневными потребностями и интересами, с его ориентациями и мирови́дением, определяющим его поведение. Эта «парадигма», изначально заложенная в программу «Анналов», но полностью развитая на протяжении последних двух-трех десятилетий, привела к тому, что в поле зрения историков был включен целый комплекс тем, которые до недавнего времени оставались, по существу, вне их внимания. Установка на постоянное расширение «территории историков», понимание того, что в конечном счете все есть продукт истории и должно быть понято в качестве такового, — этот здравый экспансионизм Школы «Анналов» делает ее необычайно динамичной. Историки энергично *расширяют сферу своей компетенции*, включают в нее такие пласты человеческой жизни, на которые традиционно смотрели как на внеисторические константы. Это — большая победа историзма.

Но при этом стали размываться очертания целого, создалось впечатление, будто история «распалась», лежит в руинах, в «осколках»[5]. Распространились утверждения о том, что историческое знание переживает глубокий кризис и повинны в нем именно «новые историки». Кризис налицо, но вспоминаются слова Броделя: собственно, историческая мысль перманентно находится в состоянии кризиса, который ведь и есть способ ее существования. Весь вопрос заключается в том, каков этот кризис — кризис, обусловленный упадком и деградацией исторической мысли, или же кризис роста, преобразования, обновления и усложнения, неизбежной и необходимой трансформации проблематики и методологии?

Вот об этом-то и идет речь. Вычленим некоторые аспекты проблемы.

Общеизвестно, какие трудности встречает историк, когда он пытается связать процессы духовной жизни общества с процессами социальными. Ему подчас трудно продвинуться дальше самых общих и туманных констатаций о «соответствии» и «отражении» «в конечном счете» в духовной сфере изменений в сфере материальной, не более того. «Синтез», претендующий на установление такого рода связей, по большей части оказывается «синтезом переплетчика».

Пафос синтеза был изначально заложен в творчестве ведущих представителей «Новой исторической науки». Февр и Блок унаследовали эту постановку проблемы от Анри Берра, от руководимого им Центра исторического синтеза и его издания «Журнал исторического синтеза»[6]. По сути дела, в исторической науке «анналисты» впервые всерьез, или во всяком случае столь целеустремленно, поставили вопрос о координации ментальностей с социальной структурой. Это не значит, что его всегда удается решить. Разумеется, на этом пути историка подстерегают наибольшие трудности. Тем не менее самая постановка подобной задачи и напряженные поиски ее решения заслуживают всяческого внимания. Но как раз здесь-то и ощущается потребность в напряженной теоретической разработке.

С проблемой синтеза непосредственно связана проблема объяснения в истории. «Новые историки» отвергают универсальные схемы, претендующие на то, что могут объяснить все на свете. Каждое историческое явление нуждается в конкретном, индивидуально построенном объяснении, которое принимает в расчет все обстоятельства и факторы, а не постулирует априорно их иерархию.

Но вместе с тем возникает потребность в некоторой более общей модели объяснения, не применяемой механически, но присутствующей в качестве постоянно проверяемой гипотезы. В самом деле, ряд представителей Школы «Анналов» исходят из убеждения, что любое объяснение в истории, как и вообще в делах человеческих, должно вовлекать в свою орбиту сознание людей, сопричастных рассматриваемому феномену. Исторические деяния всегда суть деяния людей и, следовательно, не происходят, не затронув их мыслей, идей, верований, эмоций. Математическое моделирование и квантификация не отменят этого воистину универсального принципа.

Именно здесь, нужно признать, и проходит одно из основных разграничений, может быть наиболее важный водораздел внутри изучаемой Школы. Первое направление, представленное Блоком, Февром, Дюби, Ле Гоффом и рядом других ученых, придерживалось и продолжает придерживаться упомянутого принципа: нет истории, которая происходила бы где-то помимо людей, над их сознанием; история проходит через людей, при их участии. А потому изучение ментальностей, идеологий, присущих тем или иным группам, их систем ценностей и социального поведения не есть какой-то факультативный, необязательный и дополнительный привесок к «серьезной» истории структур, — это неотъемлемый компонент исследования. Более того, исследование человеческой «субъективности» является тем узлом, в котором связываются все линии развития. Соответственно, научные методы, применяемые ис-

ториками этого направления, даже в тех случаях, когда строится общая картина, — преимущественно индивидуализирующие, качественные, принимающие в расчет специфику каждого отдельного свидетельства. Представители этого направления сознают необходимость изучения конкретных феноменов и событий истории, понимая вместе с тем, что эти явления нужно изучать в связи со структурами, внутри которых они имели место.

Другое направление, у истоков которого стоит Бродель, по сути дела, минимизирует человеческий фактор, отрицает человеческую инициативу, подчиняя историю движению надличностных структур, якобы не подверженных воздействию сознания. Методы и процедуры в контексте такого «структурного» исследования «истории без людей»[7] отказывают в значимости отдельному «факту», «событию» и отдают предпочтение «серии», поглощающей индивидуальное, счету, математическому моделированию. «Либо историк завтрашнего дня сделается программистом, — заявлял в 1968 г. Леруа Ладюри, — либо его вообще не будет»[8]. Степень «научности» изучения истории, с этой точки зрения, определяется применимостью к ней точных методов. Впрочем, с тех пор много воды утекло, историки 80-х годов, и Леруа Ладюри в том числе, не стали программистами.

Сближение истории с социальными науками и стремление вместить их в себя не проходит безнаказанным: оно ведет к утрате историей присущей ей специфики. Понимание «истории-проблемы» в том смысле, что историк не только формулирует проблему исследования, но якобы конструирует и самый его предмет, влечет за собой определенную двусмысленность. Эмпирический объект подменяется интеллектуальным «предметом», действительность — ее «моделью».

При этом, как мы имели возможность убедиться выше, наблюдается настойчивая тенденция «замедлить» ход истории, рассматривать ее под знаком «времени большой протяженности». Блок и Февр называли историю «наукой об изменениях», в послевоенной же Школе «Анналов» обнаружилась тенденция представлять историю в виде «почти неподвижной» или попросту «неподвижной». Эта картина «стоячей истории» естественно вытекает из интерпретации ее преимущественно, если не исключительно, на уровне неповоротливых, стабильных «структур». Принимая такого рода историю за единственно «научную», приверженцы подобных взглядов *не хотят видеть, что они подрывают самые основания исторического знания*. Вполне логично, что отдельные приверженцы этого понимания истории выступают против изучения ментальностей, которое ведь, за определенными исключениями, приходится осуществлять при помощи качественных, а не количественных методов. Любопытно, что историкам ментальностей, которые стремятся расшифровать логику и эмоции людей другой культуры, Фран-

суа Фюре бросает упрек в том, что они будто бы навязывают им наши современные чувства и мысли[9].

И потому нетрудно понять тех критиков, которые, принимая во внимание все эти «новации», говорят о кризисе и упадке, даже о конце Школы «Анналов»[10]. Ошибка критиков состоит в том, что по одному из направлений «Новой исторической науки» они судят о ней в целом. Необходимо не упускать из виду ее глубокую методологическую и теоретическую неоднородность.

Впрочем, воздержимся от попыток провести четкую демаркационную линию между обоими направлениями — это далеко не во всех случаях возможно. Такого историка, как Леруа Ладюри, едва ли правомерно «приписать» только к одному из них — в его творчестве причудливо переплетаются характерные черты и той и другой тенденций.

Не означает ли подобный «плюрализм» подходов и принципиальных позиций, что феномена «Новой исторической науки» на самом деле вообще не существует? Думаю, констатация глубокой внутренней противоречивости свидетельствует о другом. Это направление исторического знания, притом самое значительное в современной мировой историографии по влиянию и продуктивности, по вызываемому им резонансу. Его трудно однозначно определить потому, что это не «школа» с выработанными принципами, а живое и открытое и — вновь подчеркну — в высшей степени методологически неоднородное направление.

В самом деле, «Новая историческая наука» открыта для разных методов и подходов, ее историки готовы вступать в научные контакты с учеными разных дисциплин — от этнологии, социологии и психологии до географии, фольклористики и искусствознания. Вспомним, с какой страстью Февр воевал против «главного порока» историков своего времени — против ремесленной разобщенности и цеховой замкнутости. Принцип полидисциплинарности реализуется ныне в ряде исследований и дает возможность по-иному взглянуть на многие исторические явления.

Но, повторяю, в разработке программы работ «Новой исторической науки» преобладает стихийность. «В традиции французских историков — быть философофобами»[11]. Это пренебрежение к методологии унаследовано и многими из нынешнего поколения «анналистов». Целенаправленной научной стратегии у них нет.

Сложилась довольно противоречивая ситуация. С одной стороны, усилиями основателей Школы «Анналов» и их продолжателей изменился самый взгляд на историю (некоторые авторы говорят о переживаемом исторической наукой «коперниканском перевороте»). Резко, даже взрывообразно раздвинулся фронт исследовательских работ. Сфера исканий историков неимоверно расширилась и продолжает расширяться. С другой стороны, это обогащение исторической науки чревато опасностью нового расчлене-

ния ее на фрагменты и затемнения целого. Ориентироваться в море сюжетов, обдумывать их возможные взаимные связи стало нелегким делом. Возникло представление о том, будто история раздробилась на разрозненные куски.

В общем кризисе гуманитарного знания, который связан со всемирными катаклизмами конца второго тысячелетия, история тоже переживает свои трудности, и «Новая историческая наука» не осталась в стороне от них. Остро ощущается потребность в поиске новых перспектив и ориентаций. Сознают ли нынешние лидеры «Анналов» этот кризис? Ищут ли они выхода из него?

Здесь уместно вспомнить о таких свидетельствах саморефлексии «Новой исторической науки» на современном этапе ее развития, как коллективные начинания — трехтомник «Изучать историю» и энциклопедический словарь «Новая историческая наука».

В центре внимания авторов первого из этих сборников — обновление, которое переживает историческая наука, ее отношения с другими науками о человеке. Здесь последовательно рассмотрены новые проблемы, поставленные в трудах «анналистов», новые типы источников, привлекаемых ими для решения этих нетрадиционных проблем, и новые методы их исследования. «Решительнее, чем когда-либо, отвергая любую философию истории, не приемля ни Вико, ни Гегеля, ни Кроче, ни тем более Тойнби» и не разделяя «иллюзий позитивистской истории», равно как и «марксистской телеологичности, веберовских абстракций или вневременностей структурализма», «Новая историческая наука» устами Жака Ле Гоффа и Пьера Нора, редакторов сборника, заявляла в 1974 г. о своей приверженности к концепциям «медленной», почти неподвижной истории», броделевского «времени большой длительности» и к изучению повседневного, заурядного, «простых людей», т. е. *приверженности к тем научным ориентациям, которые подсказывает ей сближение с этнологией.* Но вместе с тем они определяют *историю как «науку об изменениях и трансформациях»*. С их точки зрения, социальная история ныне расширяет круг своих интересов и включает историю *социальных представлений, идеологий и ментальностей*. Быстрая экспансия истории как научной дисциплины ведет к ее «распылению». В этих условиях необходимо новое определение ее основ и принципов; «возможно, она ожидает своего Соссюра»[12].

В словаре «Новая историческая наука» обсуждаются новые темы и направления науки истории, ее важнейшие понятия и частные дисциплины, в нее входящие, но не забыты ни отдаленные предтечи, ни непосредственные предшественники Школы «Анналов». Эта энциклопедия дает хорошую ориентацию в деятельности «анналистов»[13]. Но вместе с тем невозможно обойти молчанием известное противоречие, заложенное в самом замысле словаря: «Новая историческая наука», неотъемлемыми характерными чер-

тами которой всегда были принципиальный адогматизм, гибкость применяемых ею понятий, дух критики, едва ли может легко, без натяжек и «выпрямлений», вместить основные свои идеи и принципы в унифицирующие рамки энциклопедического компендиума. Саморефлексия ведущих представителей «Новой исторической науки» странным и досадным образом обходится здесь без самокритики. История Школы изображена преимущественно как история научных успехов и достижений. Такова она в значительной мере и была на самом деле, но есть ведь и оборотная сторона — трудности, колебания, отходы от избранного пути, противоречия внутри Школы. Об этой стороне истории «анналистов» сказано немногое. Поистине велик путь, пройденный от воинственных основателей «Анналов», которые отстаивали свою самобытность в открытой борьбе против позитивизма, к современной «Новой исторической науке», овладевшей ключевыми позициями и в университетах, и в академических учреждениях, и в ряде издательств, и в mass media...

Упомянутые коллективные труды относятся к 70-м годам. Что же теперь?

В одном из номеров «Анналов» за 1988 год редакция опубликовала статью, выразительно названную «История и социальные науки: критический поворотный момент?». Редакторы журнала отмечают, что, поскольку прежние «парадигмы» исторического знания, которые получали импульсы от структурализма и марксизма, утратили конструктивную силу, «Новая историческая наука» вновь стоит перед необходимостью продумать свои пути и направление дальнейших поисков. Они обращаются к читателям с призывом принять участие в обсуждении методов исторического исследования и взаимоотношений между историей и социальными науками в новых условиях, когда вследствие резкого умножения числа объектов изучения необходимо обновление инструментария историков[14].

Полтора года спустя редакция возвращается к проблеме междисциплинарности и пересмотра взаимоотношений истории с социальными науками. Однако на этот раз дело не ограничивается общей постановкой вопроса, и слово предоставляется ряду специалистов, которые обсуждают те или иные аспекты этой проблемы: история и экономика, биография и история, история и география, новое понимание «социального», история права и герменевтика, история ментальностей. Общество — не «вещь», пишут авторы вступительной статьи, и функционалистская или структуралистская модели, предлагаемые историкам социальными науками, мало их удовлетворяют. Более продуктивны понятия динамичных отношений и взаимосвязей в рамках постоянно меняющихся конфигураций. Предмет истории, по мнению редакторов журнала, — процесс постоянно возобновляющейся самоидентификации ее участников, действующих одновременно и сознатель-

но и неосознанно, процесс, который исключает априорный детерминизм.

В этой связи авторы вводной статьи возвращаются к подзаголовку «Анналов» «Économies. Sociétés. Civilisations» и подчеркивают: было бы далеко от духа журнала истолковывать эти термины таким образом, будто в сумме они обозначают тотальность истории или указывают на определенный уровень детерминации типа «экономика детерминирует социальную структуру, а от последней зависит культура». На самом деле экономика пронизана культурой, и социальное неотделимо от экономического. Общество функционирует как система равновесий всех этих категорий[15]. Заметим, однако, что подзаголовок «Экономики. Общества. Цивилизации» появился в 1945 г. и в то время, несомненно, имел программное значение. То, что 45 лет спустя возникла потребность отмежеваться от редукционистской его интерпретации, само по себе в высшей степени симптоматично.

Историческое исследование, продолжают авторы статьи, всегда представляет собой эксперимент, в котором постоянно смещается угол рассмотрения и меняются уровни анализа. Здесь мы вновь встречаем мысль об активной роли ученого, который вопрошает тексты и «конструирует свои объекты», однако конструирует их, не впадая в противоречие с данными источников, — существенная оговорка, ибо другие историки, выдвигавшие идею о том, что исследователь создает свой источник и самый предмет изучения, обычно подобных уточнений не делали. Таким образом, «исторический синтез достигается посредством создания новых объектов» и не может быть сведен ни к ряду причинных связей, ни к единому принципу. Предпочтение следует отдавать не обедненным и упрощающим моделям, но объяснениям, которые принимают в расчет сложность социальных процессов[16].

Что касается отношений истории с социальными науками, заключает редакция «Анналов», то теперь ясно, что ни одна дисциплина не может претендовать на интеллектуальную гегемонию. Важно при этом не упускать из виду специфику ви́дения, присущую каждой из них. Полидисциплинарность предполагает множественность подходов и ракурсов рассмотрения[17].

Как видим, руководители сегодняшних «Анналов» серьезно заинтересованы в новом осмыслении и обсуждении ремесла историка. Статьи 1988-го и 1989 гг., равно как и более специальные статьи, за ними следующие, свидетельствуют о неустанном поиске возможностей обновления понятийного аппарата исторической науки. Нетрудно видеть, что акцент делается на проблеме взаимоотношения истории с социальными науками. Ныне с большей определенностью, как мне кажется, подчеркивается не только продуктивность взаимодействия истории с ними, но и необходи-

мость сохранять дистанцию и не допускать ее растворения среди них.

Однако обсуждение теперешнего научного статуса Школы «Анналов» этим не ограничивается. Среди выступлений общеметодологического характера, опубликованных в журнале в русле рассмотренных сейчас статей, выделяется работа Андре Бюргьера «О понимании в истории». Этого члена редакции «Анналов» давно занимают вопросы теории, равно как и история самих «Анналов»; несколько лет назад под его редакцией вышел в свет «Словарь исторических наук». Уже в предисловии к словарю Бюргьер высказал свою главную мысль, более всесторонне обосновываемую им в упомянутой статье. Его идея заключается в следующем.

Совершенная Блоком и Февром научная революция — самая важная среди революций в истории нашей дисциплины начиная с конца XVII века, когда в историю впервые были введены методы научной критики. Но, по убеждению Бюргьера, она заключалась не в том, о чем обычно пишут, — не в обновлении тем и объектов исследования (приоритет социальной и экономической проблематики; внимание к группам и коллективным феноменам; предпочтение, отдаваемое латентным экономическим, демографическим или ментальным структурам перед политическими решениями и официальными институтами; интерес к медленным процессам), но в коренном изменении отношения историка к объекту исследования.

Эта «коперниканская революция», решительно перевернувшая взаимоотношение историков с прошлым, была «молчаливой» и, парадоксальным образом, прошла незамеченной: новая установка была воспринята без споров и конфликтов, которые разделили историков на сторонников и противников изучения структур, групп, экономики или событий, индивидов и политической истории. *Между тем все эти дебаты не были порождением того принципиально нового,* что принесли «Анналы» в науку истории, они лишь привели к некоторой переакцентировке уже и прежде известных тем. Так называемые «новые объекты изучения» приобретают иной смысл именно в контексте проблемы исторического понимания и объяснения.

Сознает это историк или нет, пишет Бюргьер, со времен Блока и Февра он не может не руководствоваться в своей практике тем, что объектом изучения служит не прошлое само по себе, но те его остатки и следы, которые способны ответить на вопросы, поставленные историком; вопросы же эти подсказывает ему окружающая его жизнь. Объект исследования не дан архивами в виде некоей «уснувшей действительности», якобы полузабытой и терпеливо ожидающей своего «воскрешения» и «последнего суда» исто-

рической науки, на котором источники «сами собой заговорят»,— объект истории создается историком. Соответственно, содержание истории, на взгляд Бюргьера, составляет не прошлое, но время, а точнее — процедуры анализа и понятия, при помощи которых можно обнаружить движение обществ, постичь его механизмы и восстановить их генезис и распад[18].

Итак, проблема заключается в понимании и интерпретации. В свете этой основополагающей установки «анналистов» становится понятным и оправданным акцент на истории ментальностей или на квантитативной истории. Отсюда — потребность в «тотальной истории» в качестве противовеса и компенсации расчленения исторического объекта и возникновения множества специализированных отраслей исследования.

Существенно не упускать из виду тех уточнений и ограничений, которые Бюргьер вносит в свое определение истории. Было бы ошибочным, пишет он, видеть в изложенной им концепции лишь «французскую версию субъективизма Бенедетто Кроче», ибо Февр и Блок исходили из уверенности в способности истории получать объективное научное знание[19]. На место искусства повествования выдвигается наука интерпретации. Таков, по его мнению, «дух „Анналов"».

Бюргьер возвращается в этой связи к вопросу, поднятому им ранее в некоторых других своих работах, — о расхождениях между Блоком и Февром, расхождениях между историей социальной и историей психологической. Эти расхождения важно подчеркнуть потому, что они нашли отражение в двух традициях новейших «анналистов». Наследие Блока — современная историческая антропология. Программа же Февра, при всех вариациях и несходствах, воплощается, по оценке Бюргьера, в трудах Жана Делюмо, Ива Кастана, Филиппа Арьеса, Мишеля Фуко. Поиски последним «эпистем» велись вне установления их связей с многоуровневой социальной реальностью. «Велик соблазн идентифицировать историческую действительность с суммой дискурсов, в которых эта действительность дана нам, — замечает Бюргьер, — и полагать, будто историческое познание есть не что иное, как история представлений»[20]. При этом прошлое сводится к мышлению, к осознанным или неосознанным мыслительным образам. Вследствие особого внимания к символизму, к народной религиозности и другим объектам культурной антропологии ныне оттесняется на задний план интерес к социальным структурам, доминировавший в 60-е и 70-е годы. Это — результат появления новых парадигм в социальных науках, связанных с кризисом классического марксизма.

Как видим, современное состояние исторического знания не вполне одинаково расценивается самими представителями «Новой

исторической науки». Но творческая активность историка — и в определении проблемы, и в «конструкции» исторического источника, и в создании им самого предмета («объекта») истории — решительно подчеркивается многими «анналистами», начиная с Февра. Именно эта в высшей степени активная позиция исследователя рассматривается в качестве решающей отличительной особенности Школы «Анналов».

Мне кажется, Бюргьер подмечает действительно существенную особенность современного исторического знания. Читателя интересует история, но то, что он находит в книге по истории, — это интерпретация; последняя же определяется постановкой проблемы и ви́дением историка. Поэтому первое, что привлекает внимание в труде серьезного историка, — не только сюжет сам по себе, не просто восстанавливаемый им фрагмент прошлого, но лаборатория исследовательской мысли, восприятие историка и методы, при помощи которых он исследует историю.

Причина подобной переакцентировки ясна: как уже неоднократно подчеркивалось, в противоположность естествоиспытателю историк изучает не внешне противостоящий ему «объект», который обладает иной природой, нежели сам ученый, но человека, людей. Поэтому его отношение к предмету исследования коренным образом отлично от отношения физика или биолога, — это отношение диалогическое. Напомню слова М. М. Бахтина из последней его работы: «Точные науки — это монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь. Любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо, как субъект, он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим»[21].

Диалог строится на принципе равноправия сторон, и в историческом исследовании важно уловить оба голоса — того, кто вопрошает, и того, кто отвечает. Бахтин говорит поэтому не только о «диалогической активности познающего», но и о «диалогической активности познаваемого субъекта». Читатель исторического произведения вовлекается в диалог культур, к одной из которых он сам принадлежит. Историческое познание основывается на экзистенциальной заинтересованности историка (и его читателя). Он выступает в роли своего рода посредника между современностью и прошлым.

Постановка вопроса об активности историка в процессе реконструкции прошлого восходит к методологическим спорам рубежа XIX и XX веков, вспыхнувшим в русле неокантианской теории познания. Но едва ли можно оспаривать мысль о том, что в рам-

ках «ремесла» историка новый подход к «истории-проблеме» был сформулирован именно Февром и Блоком.

И здесь возникает другая важнейшая сторона проблемы понимания в истории. История есть «наука об изменениях». Но как и почему происходят изменения? На первый взгляд вопрос может показаться некорректным, даже нелепым, — мало ли почему они происходят, всякий раз нужно выяснять их причины. Безусловно! Но когда мы обращаемся к историческим сочинениям, то легко убеждаемся в том, что специалисты зачастую не затрудняют себя поисками объяснения причин развития, — создается впечатление, что они им заранее известны. Констатируя различия в структуре общества, зафиксированные в разные моменты истории, исследователь склонен объяснять причины этих различий, исходя преимущественно из общих представлений о ходе исторического процесса. Объяснительные схемы даны не анализом материала источников, а той философией истории, которой явно или неявно придерживается данный историк.

Возвращаясь к Школе «Анналов», нужно признать, что в центре внимания ее представителей находятся не изменения, не развитие, но стабильные состояния, структуры (экономические, социальные, ментальные). Синхрония, а не диахрония, заполняет современное ви́дение истории. В этом концептуальном поле на передний план естественно и неизбежно вышли проблемы малоподвижного времени чрезвычайно большой длительности и проблемы ментальностей, представляющие собой, по известному выражению Броделя, «темницы, в которые заточено la longue durée».

Почему произошла подобная глубинная переориентация исторической мысли, переориентация, затронувшая отнюдь не одну только Школу «Анналов»? Самая общая причина — кризис идеи линейного прогресса мировой истории, идеи, которая доминировала в исторической мысли прошлого столетия. Эта идея, глубоко дискредитированная катаклизмами XX века, навязывала историку специфическое ви́дение прошлого — как определенной ступени на пути восхождения к современности. Соответственно, минувшая история рассматривалась не в своей неповторимой самоценности, но в соотнесении с итогом исторической эволюции. Телеология служила главным препятствием тому разумному релятивизму, без которого невозможно объективное проникновение в содержание истории.

Сближение истории с этнологией, обогатившее вопросник историков, вместе с тем сопровождалось переориентацией их мысли с динамики на статику, с развития на функционирование. Но не будем подменять следствием причину: самый интерес к этнологическим и культурно-антропологическим подходам в истории был вызван новым ее пониманием, я бы даже сказал, новым историчес-

ким мироощущением, разлитым в обществе, к которому принадлежат историки.

«Анналисты», по их собственному признанию, ориентированы на изучение стабильных систем. «Поразительно, но практикуемая «Анналами» история никоим образом не занимается теорией социальных изменений или переходом от одной исторической модели к последующей»[22]. Такова констатация члена редакционной коллегии «Анналов» Ревеля, подобно Бюргьеру изучающего историю смены парадигм в трудах историков этого направления. Те исследователи, которые все же проявляли интерес к теории изменений, продолжает Ревель, обращались либо к Марксу, как Жорж Лефевр, либо к Мальтусу, подобно Леруа Ладюри.

Разумеется, то, что имеется в виду, — не некая «универсальная отмычка». Речь идет о методологии объяснения исторического развития, и этот вопрос, на мой взгляд, возвращает нас к проблеме синтеза в истории.

И здесь хотелось бы сказать следующее. Едва ли может вызывать сомнения то, что «сверхзадачей» Школы «Анналов» с самого начала было и остается в настоящее время достижение синтеза. Не случайно же эта Школа начертала на своем знамени лозунг «глобальной (или «тотальной») истории»! Именно к этому горизонту устремлены усилия историков, дифференцирующих время истории на «краткое» и «длительное», ибо, выделяя их, они озабочены тем, каким образом выявить их сочетания и взаимодействия и обнаружить целостность и противоречивое единство исторического процесса. К решению этой же «сверхзадачи» устремлено и выдвижение на первый план культурно-антропологических подходов. В сознании людей, на всех его уровнях, от непрорефлектированных ментальностей до утонченных теологических и философских систем, и в их поведении, которое окрашено и глубоко детерминировано картиной мира, заложенной культурой в их сознание, «анналисты» ищут тот «узел», где смыкаются все движения социальной жизни.

Но вместе с тем приходится признать, что эта «сверхзадача»— синтез в истории подчас заслоняется более частными аспектами методологии и не преследуется с желательной целеустремленностью. Не симптоматично ли то, что в рассмотренных выше редакционных статьях «Анналов» 1988-го и 1989 гг. понятие синтеза вовсе не упомянуто? Оно, скорее, подразумевается (в частности, когда речь идет о важности междисциплинарного подхода), но не эксплицировано в качестве главнейшей цели исторического понимания. Между тем очень важно не утратить эту цель, отдаленную и в определенном смысле недостижимую, но представляющую собой, повторяю, raison d'être «Новой исторической науки».

Необходимо отметить и еще одно немаловажное обстоятельство. В 30-е и начале 40-х годов, как и в послевоенный период, «анналистами» уделялось большое, даже преимущественное внимание социальной и экономической истории; достаточно вспомнить труды М. Блока и Ж. Лефевра, Ф. Броделя и Э. Лабрусса, Ж. Дюби и П. Вилара, П. Шоню и П. Губера, Э. Леруа Ладюри и П. Тубера, для того чтобы представить себе размах работ и их высокий уровень. Однако затем интерес к этой проблематике явно сократился. На то существует немало причин, и перемещение центра внимания на историю культуры и ментальностей, как уже говорилось, произошло не только в «Новой исторической науке». Но поскольку речь идет об историческом синтезе как «сверхзадаче» нашей науки, то нужно согласиться с тем, что ее достижение едва ли возможно столь односторонним путем.

Выше была отмечена открытость Школы «Анналов» для разных методов исторического анализа. Эта открытость обнаруживается и в способности воспринимать специальные методы лингвистики и структурализма, демографии и «клиометрии», и в склонности прислушиваться к голосам представителей весьма различных методологических и философских направлений. Но не нужно смешивать открытость с эклектизмом или со «всеядностью» — это вовсе не одно и то же. Открытость, отнюдь не исключающая критической дистанции, предпочтительнее узколобого и самодовольного сектантства. Угроза эклектизма возникает тогда, когда полагаются на одну лишь эмпирию и остается в небрежении методологическая рефлексия.

Часть представителей «Новой исторической науки» придерживается идеи «тотальной истории». Эта идея не кажется утопической, она выражает направляющую тенденцию, общую установку исследования, которое не раскладывает изучаемые явления по отдельным полочкам, но устремлено на обнаружение глубинных, сущностных связей между ними. Прежде всего речь идет о преодолении разобщенности между материальной и духовной сторонами общественной жизни, о понимании их в качестве разных ипостасей социальной истории.

Здесь возможны два подхода, дополняющие один другой, но все же разные. Оба подхода практикуются «анналистами». Первый подход заключается в том, чтобы в явлениях ментального порядка искать отражение социальной жизни; другой подход, напротив, нацелен на установление характера воздействия идеальных мотивов на материальную действительность. Первый подход таит в себе опасность редукционизма, и выше мы могли убедиться в реальности такого рода опасности. Что касается второго подхода, то на память приходит возражение, сделанное Марком Блоком английскому историку-марксисту Дж. Томпсону, ко-

торый пытался вскрыть экономические мотивы средневековой религиозности: не более ли продуктивно, спрашивал его Блок, исследовать то, как религиозные представления налагали свой отпечаток на экономическое поведение?[23]

Как уже сказано выше, принцип «тотальной истории» может реализоваться и в виде локального, регионального исследования, которое рассматривает самые различные аспекты истории и функционирования данной социальной общности людей, но рассматривает их таким образом, чтобы в результате сложилась связная и целостная картина ее жизни. Такого рода локальное исследование «тотальных социальных фактов» (Марсель Мосс) представляет собой образчик «микроистории», в которой отражаются основные черты «макроистории»; микроанализ служит средством моделирования истории более обширных образований. Поэтому «микроистория» и «макроистория» не антагонистичны, скорее они находятся (по крайней мере, в идеале) в отношении дополнительности. Здесь, в ограниченном пространственно-временнóм «континууме», легче приблизиться к отдельному человеку, к малой группе, нежели при подходе «макроскопическом».

Однако эвристический статус «микро»- и «макроистории» различен. Вырабатывая некие макроисторические конструкции, историк неизбежно оперирует такими общими понятиями, которые даны ему его мировоззрением и современностью. Типологические концепты социологии: «класс», «государство», «общество», «собственность» и т. п. — это обобщения, непосредственно источниками не фиксируемые, и неизбежен вопрос: в какой мере они могут быть адекватно применены к обществу прошлого. Сказанное тем более относится к понятиям типа «формация», «способ производства» или «феодализм», «рабовладельческий строй», «капитализм». Природа всех подобных понятий такова, что неизбежны различные их истолкования, и самая их применимость к той или иной эпохе истории оказывается предметом дискуссии[24].

Между тем сведения о микроструктурах разных рангов и объемов («семья», «род», «клан», «племя», «вотчина», «сеньория», «деревня», «город», «цех», «церковный приход», «братство» и т. д.) историк получает непосредственно из источников (что, естественно, не освобождает его от обязанности их самым внимательным образом дешифровывать и анализировать). Иначе говоря, исследователь не вправе упускать из виду различий в методологической природе и, соответственно, в степени теоретической обобщенности понятий макро- и микросоциологии[25].

Разумеется, и это уже отмечалось выше, «тотальная история» всегда остается своего рода «линией горизонта», движение к которой демонстрирует неисчерпаемость предмета исследования и постоянно обнаруживает новые перспективы. Однако у «тотальной» (или «глобальной») истории, как она практикуется во Фран-

ции, есть одно немаловажное ограничение: по преимуществу это история Франции. Можно назвать немного работ, авторы которых вышли за пределы Франции и обратились к изучению истории других стран. Подобные исследования существуют: Германия времен Лютера (Февр), Средиземноморье при Филиппе II (Бродель), Каталония (Вилар), Лациум (Тубер), Севилья и торговля с Америкой (Шоню)... (Не касаюсь работ античников.) Но таких трудов все же сравнительно немного. Конечно, в том нет никакой беды, кому же, как не французам, и изучать собственное прошлое?

Дело в другом. Представители «Новой исторической науки» выдвигают идеи и концепции, которые призваны объяснить не одни только французские феномены. Даже если сам автор теории и не заявляет о подобных притязаниях, к слову, произнесенному в Париже, с жадностью прислушиваются далеко от Франции. Именно здесь конструируются модели универсальной применимости и широкого резонанса: «феодальной революции» XI века, «неподвижной истории», «смерти на Западе»... В «Эпохе соборов» Дюби намечает периодизацию истории средневекового западного искусства: 980—1130 (*«Монастырь»*), *1130—1280* (*«Собор»*), *1280—1420* (*«Дворец»*)[26]. Это — европейская или французская периодизация? Во всяком случае, чтение книги не оставляет сомнения в том, что в ее основе, как и в основе других работ Дюби, лежит прежде всего французский материал.

Не кроется ли известное противоречие между локальным, страноведческим исследованием, с одной стороны, и глобальной теорией, с другой? Может быть, «новым историкам» следовало бы чаще и смелее покидать родную почву и охватывать более широкие регионы? Это дало бы им и новый материал, и возможности для сопоставлений. Вспомним, какое значение придавал компаративистике Марк Блок. Речь идет не об экстенсивном расширении пространственных границ исследования, а о том, чтобы в расчет в большей мере принималось все многообразие европейской панорамы. Ведь в один и тот же период разные страны находились как бы в «разных временах», на разных этапах развития.

Уже беглый перечень новых тем исторического исследования, без раскрытия их содержания, дал бы представление о необычайно широком диапазоне интересов историков ментальностей. «Территория историка» мощно раздвинула свои пределы, и эта экспансия исторической мысли на ранее не затронутые ею области продолжается. Все эти темы отражают определенные стороны *картины мира, присутствующей в сознании человека изучаемой эпохи* и заложенной в него культурой, традицией, языком, обра-

зом жизни. Картина эта многообразна, по сути дела неисчерпаема.

Целесообразно назвать темы, сравнительно недавно сделавшиеся предметом пристального изучения. Перечень этот ни в коей мере не претендует на полноту, но все же, как я надеюсь, может дать известное представление о «фронте работ».

Итак:

Отношение членов данного общества и входивших в него классов к труду, собственности, богатству и бедности;

образ социального целого и оценка разных групп, классов, разрядов и сословий;

понимание обычая и права, значимости права как социального регулятора;

образ природы и ее познание, способы воздействия на нее — от технических и трудовых до магических;

оценка возрастов жизни, в частности детства и старости, восприятие смерти, болезней, отношение к женщине, роль брака и семьи, сексуальная мораль и практика, т. е. все субъективные аспекты исторической демографии — отрасли знания, работающей на грани культуры и природы, биологии и ментальности;

отношение мира земного и мира трансцендентного, связь между ними и понимание роли потусторонних сил в жизни индивидов и коллективов — тема, в высшей степени существенная при рассмотрении религиозного миросозерцания, доминировавшего на протяжении большей части человеческой истории;

трактовка пространства и времени, которые вплоть до сравнительно недавней эпохи воспринимались не как абстракции, но скорее в качестве могущественных сил, этически окрашенных и воздействующих на человека; восприятие истории и ее направленности (прогресс или регресс, круговорот, повторение или развитие), притом не одно только осмысление истории профессионалами — хронистами, теологами, схоластами, но и более непосредственное переживание ее обыденным сознанием;

возникновение и распространение культурных моделей;

разные уровни культуры, их конфликты и взаимодействие, в особенности соотношение официальной, интеллектуальной культуры элиты, имевшей доступ к знаниям, с народной или фольклорной культурой, с культурой необразованных;

формы религиозности, присущие «верхам» и «низам», образованным и неграмотным; различия религиозного сознания на уровне теологическом, официальном и на уровне обыденном, противоречия и взаимодействия между ними;

психология «людей книги» и психология людей, живших в условиях господства устного слова и, соответственно, по-своему воспринимавших и перерабатывавших информацию;

социальные фобии, коллективные психозы и напряженные социально-психологические состояния;

охота на ведьм как результат взаимодействия народной и ученой традиций;

соотношение «культуры вины» и «культуры стыда», т. е. ориентации на внутренний мир или на социум;

история праздников и календарных обычаев, ритмизировавших весь ход жизни коллективов;

узловой вопрос истории ментальностей — человеческая личность как структурная единица социальной группы; мера ее выделенности и индивидуализации или, наоборот, включенности и поглощенности социумом; способы самосознания личности; понимание ее места в общей структуре мироздания;

осознание национальной, племенной, государственной идентичности, национальные противоречия и заложенные в них стереотипы, их использование государством и всякого рода социальными манипуляторами;

биография выдающегося человека в связи с его эпохой и культурой, как фокус, в котором выражаются характерные черты его времени;

символика власти и восприятие политических учреждений.

В конечном итоге все аспекты изучения истории ментальностей, сколь ни гетерогенны они и ни разбросанны, стягиваются к единому центру — к личности, которая структурируется в зависимости от типа культуры. Названные выше темы только на первый взгляд могут показаться разрозненными и случайными. Будучи взяты в целом, они отнюдь не представляются хаотичным конгломератом несвязных вопросов. Они могут и должны быть осмыслены как аспекты стихийно складывающейся стратегии историко-антропологического изучения человека. В своей совокупности рассмотрение всех этих аспектов картины мира и поведения людей прошлого создает возможность построения истории именно как человеческой истории.

Сразу же уточним: не некоей истории абстрактного человека, но истории человека в обществе, в социальной группе. Антропологический подход реализуется в контексте социальной истории и тем самым меняет ее предмет. Это не история торговли, а история купцов и горожан; не аграрная история, а история крестьянства; не история раннего капитализма, а история банкиров и ростовщиков[27].

Но, подчеркну это вновь, такого рода стратегия должна быть обсуждена и разработана. Предмет исторического исследования чрезвычайно разветвлен и усложнен, он грозит сделаться необъятным. Уже поэтому необходимо внести в его изучение элементы упо-

рядоченности и системы. Иными словами, надобна теория, построенная на базе изучения и осмысления нового опыта историков.

Приведенный перечень тем в принципе открыт, он постоянно пополняется новыми проблемами. Это — «расширяющаяся вселенная». Из перечня со всей определенностью явствует: в поле зрения историков находятся человек и его поведение, детерминируемое как условиями материальной жизни, так и культурной традицией, способом мировосприятия. Поэтому современное исследование ментальностей, на мой взгляд, преобразуется в антропологически ориентированное изучение социальной истории[28].

Дело, разумеется, не в смене этикеток. Вопрос стоит иначе: изолированное изучение истории ментальностей едва ли правомерно. Ментальности — существенная и неотъемлемая сторона социальной системы. Это — тот «эфир», в котором определяются весомость и значимость человеческих действий и поступков. Но они образуют этот «эфир» не сами по себе, но в своей целостности. Поэтому, я полагаю, историки не могут остановиться на выявлении тех или иных ментальных установок, будь то чувство времени или этика труда, отношение к смерти или к детству и старости, самосознание индивида и т. п. Следовательно, необходим еще один шаг — реконструкция обобщенных и многосторонних картин мира, которые являлись неотъемлемой частью социально-культурной системы и налагали свой отпечаток на образ мыслей и характер поведения человека в обществе, поведения групп, образовывавших это общество. В конце концов, в центре внимания исследователей находятся ведь не духовные способности или «чувственный инструментарий», что предполагается понятиями «mentalité» и «outillage mental», но человек, обладающий многими свойствами, в том числе и ментальностью. Картина мира представляется мне более сложным и комплексным, более всеобъемлющим образованием, нежели ментальность.

Разумеется, можно продолжать споры о содержании понятия «mentalité», оно было и, вероятно, останется неточным, расплывчатым и потому дискуссионным. Им пользуются, но как бы с опаской. Его сближают то с социальной психологией (Мандру), то с идеологией (Дюби), то с «воображаемым» (Ле Гофф), то с «историей человеческих представлений» (Г.-В. Гетц)[29]. Можно применять это понятие в расширительном или, наоборот, ограничивающем смысле[30]. Понятие «картина мира» не кажется столь же сомнительным и неясным. С ним легче «совладать», и, главное, его эвристическая ценность едва ли может вызвать серьезные сомнения. Я полагаю поэтому, что мысль о переходе от истории ментальностей к культурно-антропологически ориентированной истории, понимаемой как история картин мира, заслуживала бы дальнейшего обсуждения. Ле Гофф назвал историческую антропологию

«дисциплиной, находящейся в процессе становления и еще не вышедшей из стадии детства»[31]. Но, замечу попутно, соотношение понятий «история ментальностей» и «историческая антропология» (или «этноистория»), насколько мне известно, нигде специально не обсуждалось (см., однако, Приложение).

Мощное расширение тематики исторического исследования учеными группы «Анналов» нацелено преимущественно на раскрытие восприятия действительности, которое было присуще человеку изучаемой эпохи, на раскрытие его самосознания. Могут возразить, что содержание истории этим отнюдь не исчерпано. Разумеется! Но культурно-антропологический его аспект открывает принципиально новые перспективы. Историческое исследование приобретает новое измерение: наряду с «внешним» описанием феноменов прошлого, как их видят современные историки, вырисовывается образ человека, мира и общества, который витал в сознании людей прошлого.

Символический мир, в котором живет человек, оказывается предметом не одной лишь филологии, занятой изучением мифов и художественных образов, — символический мир выступает в качестве неотъемлемого аспекта исторического познания. Если история действительно претендует на то, чтобы быть наукой о человеке в обществе, то символическая антропология не может не быть включена в наше «ремесло».

Нет задачи более интеллектуально привлекательной и вместе с тем более важной с научной точки зрения! История — не физика и не энтомология. Человеческие индивиды и группы — не инертные частицы и не запрограммированные муравьи и пчелы. Они действуют не как раз навсегда заведенные механизмы, ими движет сознание. Поэтому невозможна никакая история, игнорирующая сознание человека.

Но какого человека? Кажется, никто не отрицает огромной роли, которую при определенных условиях способна сыграть в истории та или иная личность (впрочем, как мы видели, Бродель придерживался иной точки зрения). Тем не менее историки ментальностей и представители исторической антропологии интересуются прежде всего не «героями» истории, а рядовыми ее участниками, «людьми без архивов», «немотствующим большинством». Что это — ложно понятый демократизм, запоздалая дань романтизму? Полагаю, дело в другом. Культурно-антропологически ориентированная история нащупывает реальную почву, на которой только и возможно появление тех же «героев первого плана». Они были детьми своего времени, но можно ли его осмыслить, оставаясь наедине с одними только этими «героями»?

Вопрос стоит так: чье сознание надобно изучать для того, чтобы понять исторический процесс, — «великий замысел» Генриха IV

или также и ментальность французского крестьянина? черные мысли Сталина или вместе с тем и психологию бесчисленных функционеров, выполнявших его бесчеловечные приказы? Достаточно ли для понимания сложности культурной ситуации быть знакомым с идеями Джордано Бруно, или нужно принять в расчет также и рассуждения о Боге и вселенной безвестного фриульского мельника Доменико Сканделлы, сожженного инквизицией почти одновременно с Бруно и «воскрешенного» исследовательскими усилиями Карло Гинзбурга?[32]

Нужно признать: в свое время «анналисты» немало потрудились над тем, чтобы не только переместить центр внимания с индивидуальной психологии на массовые психические феномены, но и почти вовсе элиминировать или «маргинализовать» историческую личность. Ныне проблема роли выдающейся личности в истории вновь поставлена перед историками и теоретиками, — поставлена самой жизнью. Такие работы, как «Гийом Марешаль, или Наиболее доблестный рыцарь во всем мире» Дюби[33] или завершаемая Ле Гоффом биография Людовика Святого[34], свидетельствуют о возрождении у «новых историков» интереса к биографии, но биографии, понятой в теснейшей связи с ходом исторического процесса. Этот интерес представляется мне одним из симптомов более общего сдвига — возвращения к индивидуальному в истории, т. е. естественной реакцией на «разгул» «структур» и игнорирование «короткого», человеческого времени.

Здесь немало интересных вопросов, но оставим их в стороне.

Однако есть и другой и, может быть, наиболее важный аспект истории ментальностей: в какой мере представления людей о себе и об окружающем их социальном и природном универсуме влияют на их поведение и как именно? Поступают ли они, исходя только из рационально понятых материальных интересов, или руководствуются также и картиной мира, образованием куда более сложным и противоречивым, нагруженным символами, ценностями и культурными моделями? Напомню приведенные выше слова Дюби: общество характеризуется не одними лишь экономическими основами, но и вырабатываемыми и развиваемыми им идеальными представлениями о себе самом, ибо люди ведут себя в соответствии с тем образом действительной жизни, который они составили[35].

На «объективное» изображение истории в понятиях и категориях современной науки накладывается «субъективное» понимание самих этих людей, их вйдение мира. Координация обеих весьма различных, в принципе не совпадающих точек зрения делает картину истории стереоскопичной, более правдивой, ибо дает историкам возможность избежать модернизации, подстановки в головы людей иной эпохи мыслей и чувств, присущих отнюдь не им, а нашим современникам.

Но дело не исчерпывается «стереоскопичностью». В результате сочетания «внутреннего» и «внешнего» описаний историк достигает «двойного (бинокулярного) видения»: одно опирается на анализ прошлого, пропущенный сквозь современную категориальную сетку (так называемое «научное понимание истории»); другое видение исходит из восприятия той же самой жизни людьми изучаемого прошлого. Эти две в принципе не могущие совпасть картины должны быть тем не менее между собой координированы. Правильно поняты они могут быть только вместе, но не порознь. Лишь их взаимное соотнесение сделает картину истории убедительной и отвечающей специфике предмета исторического познания.

Сопоставление обоих способов описания — «внутреннего» и «внешнего» — может преподнести неожиданности историку, который по традиции придерживается одного лишь «внешнего» описания. Объяснения, продиктованные его «здравым смыслом», вполне могут обнаружить свою несостоятельность пред лицом логики людей другой культуры и другого времени. Я позволю себе напомнить пример с кладами эпохи викингов, которые, на мой взгляд, надобно объяснять не жаждой накопления богатств самой по себе, но тогдашними представлениями о магической «удаче», воплощенной в золоте и серебре, о существовании человека в потустороннем мире, верованиями людей, крывшимися и за их жадностью, и за их щедростью.

Может показаться, что ментальности, воображение — своего рода «украшения» на широком фронтоне социально-экономического здания и что поэтому психологией людей можно, конечно, заниматься, а можно и пренебречь: это занятие факультативное. Ошибочная в корне точка зрения, исходящая из непонимания самой природы исторического знания.

Столь же ошибочно принципиальное отрицание изучения истории ментальностей как «галльского субститута марксизма и психоанализа», якобы не обладающего никакой объяснительной силой и создающего ложную иллюзию, будто таким путем «можно объединить базис с надстройкой». Открытие новых тем изучения истории ментальностей, по утверждению Франсуа Фюре, ведет только к «умножению несущественного» и подчинено случайным веяниям моды или минутной интуиции. Ведь эти объекты находят в исторической действительности, а не конструируют в мастерской историка[36]. Вот в чем, оказывается, беда! История ментальностей возвращает нас к реальности, Фюре же реальностью пренебрегает и предпочитает историю, которая строит свои объекты. Он не желает понять того, что история — вообще наука не об объектах, а о субъектах! В этой негативной позиции я вижу логическое завершение сформулированного Броделем подхода к истории, при котором человеческие свобода и выбор, поступки и поведение не име-

ют существенного значения, ибо движущие силы надлежит искать на других уровнях — «геоистории», исторической демографии, истории экономики.

Изучение картин мира, сменяющих одна другую в истории, властно побуждает историков действовать именно так, как повелевает природа исторического ремесла, а именно: изучать свой предмет — человека в обществе — не в качестве внешнего «объекта», наподобие естественно-научных объектов, но таким, каков он по своей сути, т. е. в качестве деятельного, мыслящего и чувствующего субъекта, автора и актера жизненной драмы истории, собеседника, участника диалога между прошлым и настоящим. Понимаемый как объект, как простая статистическая единица броуновского движения, он неинтересен, он — вне истории.

История — не наука о политико-экономических абстракциях и не «социальная физика», это наука о живых людях и коллективах, в которые они организованы, и, следовательно, современный историк, намеревающийся раскрыть тайны прошлого, не может не обращаться со своими вопрошаниями к людям, некогда жившим, и пытаться завязать с ними диалог, т. е. поставить сохранившимся источникам, созданным этими людьми, интересующие его вопросы и стараться расслышать их ответы, расшифровать их послания.
Столь долго доминировавший в историческом исследовании монологический принцип, при котором был слышен лишь голос историка, наподобие естествоиспытателя описывавшего свой объект, сменяется диалогическим принципом: историк вопрошает людей прошлого и внимательно вслушивается в их ответы. Эти ответы *подсказывают ему новые вопросы, и так завязывается диалог* прошлого с настоящим, диалог культур.

Наиболее отличительной и вместе с тем наиболее привлекательной чертой «Новой исторической науки» был и остается постоянный, настойчивый интерес к истории человеческого сознания и поведения. Для одних это четкая программа, для других, возможно, некоторое ощущение, не вполне рациональная интенция.

Как я пытался показать, история ментальностей была только намечена в трудах Февра и Блока. Затем, в начале 60-х годов, ее изучение возобновилось и было углублено в трудах Мандру, Дюби, Ле Гоффа и ряда других ученых. Но вскоре же история ментальностей стала менять свой познавательный статус и перерастать в историческую антропологию, нацеленную на реконструкцию картин мира[37].

Историческая антропология не претендует на то, чтобы вытеснить историю или подменить ее собою. Места хватит всем. Но она *становится неотъемлемой частью любого гуманитарного знания* и, следовательно, исторической науки. Перед ней открываются, я в

этом глубоко убежден, широкие перспективы, и весь вопрос состоит в том, как эти возможности будут использованы. Здесь вопрос о теоретическом осмыслении накопленного наукой опыта и об извлечении из него всех необходимых методологических следствий приобретает большую актуальность.

Историческая наука ныне стоит на распутье. Впрочем, вероятно, она всегда стояла перед выбором, но периоды уверенности в правильности избранной линии сменяются в ее истории периодами сомнений и исканий. В настоящее время сознание кризиса характерно для самых разных школ историков. Привычные приемы, традиционные подходы и старые проблемы уже не могут удовлетворить ни специалистов, ни общество, которое выдвигает этих специалистов, для того чтобы лучше и глубже осознать самое себя. Смена «парадигм» исторического «ремесла» есть частный случай всеобщего кризиса сознания, потери традиционных ориентаций в нашем мире, который, подойдя к грани третьего тысячелетия, оказался охваченным апокалипсическими страхами и ожиданиями.

Историками или, по крайней мере, частью их остро ощущается необходимость поиска новых путей и новых понятий. Разумеется, при этом вовсе не должно быть отброшено все то, что уже было сделано. Опыт должен быть изучен и в той мере, в какой он позитивен и ценен, усвоен.

Вот почему я испытал потребность обратиться к анализу достижений и просчетов французских коллег. На всем протяжении своей шестидесятилетней истории Школа «Анналов» неизменно была в поиске и творческом беспокойстве. В повестке дня у лучших ее представителей всегда была забота о нащупывании новых проблем, новых методов их решения, новых типов исторических источников.

Итак, каковы же итоги нашего странствия по путям «Новой исторической науки»? Я не нахожу оснований для того, чтобы говорить об ее «упадке» или «конце». Безусловно, можно и нужно констатировать глубокие методологические расхождения внутри школы, но к ней необходимо подходить строго дифференцированно, не смешивая «линию» Блока с далекими от нее течениями. Моя работа была прежде всего посвящена направлению, восходящему к Блоку, как к направлению наиболее перспективному.

Если же говорить о будущем Школы, то, мне кажется, все или, во всяком случае, очень многое зависит от того, какое внимание «анналисты» намерены и в состоянии уделить методологии и гносеологии. Огромный и во многих отношениях уникальный опыт,

ими накопленный, нуждается в самом пристальном и придирчивом рассмотрении. Здесь еще далеко не все сказано. Анализ современной ситуации в исторической науке помог бы обнаружить основные ее тенденции и выработать некое общее направление, которое бы ничего не отрезало, но вместе с тем позволило наметить ведущие ориентиры для дальнейшего развития исторической мысли.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Интервью с профессором Жаком Ле Гоффом[1]

А. Гуревич. Я хотел бы задать Вам несколько вопросов, касающихся, во-первых, «Анналов» и «Новой исторической науки», и, во-вторых, Вашей собственной работы как историка.

Некоторые авторы утверждают, будто бы Школа «Анналов» переживает процесс распада и что ее роль в обновлении профессии историка уже исчерпана. На мой взгляд, это ошибочное утверждение. Тем не менее возникает вопрос: почему подобная критика ныне довольно широко распространена? Может быть, существуют какие-то причины для того, чтобы говорить о «кризисе», имея в виду, что он вовсе не обязательно предполагает болезнь с летальным исходом, — ведь допустимо говорить о кризисе роста и изменения. Более того, кризис, как кажется, представляет собой нормальное состояние научной дисциплины в процессе ее изменения. Члены редакционной коллегии «Анналов», несомненно далекие от упомянутых пессимистических настроений, все же недавно писали о «критическом повороте» в развитии своего журнала[2]. Существуют ли какие-либо основания для пересмотра «Новой исторической науки»?

Жак Ле Гофф. Прежде всего, я не думаю, что ясно сформулированная критика «Анналов» широко распространена. Далее, нужно различать между разными критиками. Одно из суждений, кажущееся мне довольно ограниченным, выражено в работе Франсуа Досса «История в осколках»[3]. Он упрекает «Анналы» в утрате понятия «глобальной истории». Я убежден в том, что это суждение — результат невнимательного прочтения или простого игнорирования журнала и объясняется априорно недоброжелательной позицией автора. Принято считать, кроме того, что любое интеллектуальное и научное направление со временем выдыхается и что «Анналы» не избежали этого общего научного закона. Я же полагаю, что идея эта — ложная. Мир знания, если он и имеет законы, не повинуется законам, управляющим человеческим телом. Это случай, когда нужно пренебречь виталистскими метафорами.

Однако журнал, который был авангардом обновления, не в состоянии непрерывно предлагать новое. Конъюнктура 1929 года[4], вызвавшая глубокие изменения, не та же, что конъюнктура 1992 года. Подобно всему комплексу идей, нынешняя историческая наука не производит революций. Можно говорить о кризисе, являющемся кризисом всей совокупности социальных наук, и одна из причин этого кризиса состоит в том, что самое общество во многих странах, каковы бы ни были их политические режимы, переживает кризис, а вместе с ним и понятие общества. История, как она

была определена «Анналами», — история в своем существе социальная. Но я согласен с Вами, что нынешний кризис есть кризис изменения и что историография переживает мутацию. Журнал, столь устойчиво связанный с идеей обновления, — продукт своего времени, и в новой историографии не могут не найти своего выражения изменения обществ и знаний о них. Поэтому нужно быть внимательным к тому, что рождается.

Вот почему «Анналы» намерены совершить «критический поворот». Необходимо избежать того, чтобы отказ от определенных привычек привел к расплывчатости в понимании того, что рождается. Этот критический поворот выражает волю к разрыву с тем, что сделалось бесплодным. Более чем когда-либо привлекаемые к полидисциплинарности, связующей историю с другими социальными науками, мы помышляем о новых ее формах и полны решимости их испытать. Но по временам полезно придерживаться прежних ориентаций — например, посредством углубления и обогащения бpoделевской концепции времени большой протяженности и трех уровней времени, принимая в расчет множественность социального и исторического времени, качество и природа которого изменчива в разных обществах. Возможно, это изменение составляет один из существенных элементов исторических изменений.

А. Г. Мне кажется, что «история ментальностей» отчасти заменена понятием «исторической антропологии». Имеется ли какой-то внутренний смысл в подобном сдвиге понятий, или же Вы считаете их взаимозаменяемыми?

Ж. Ле Гофф. История ментальностей и историческая антропология никогда не смешивались. Они сложились почти одновременно, но соответствовали разным целям и объектам. Историческая антропология представляет собой общую глобальную концепцию истории. Она объемлет все достижения «Новой исторической науки», объединяя изучение менталитета, материальной жизни, повседневности вокруг понятия антропологии. Она охватывает все новые области исследования, такие, как изучение тела, жестов, устного слова, ритуала, символики и т. п. Ментальность же ограничена сферой автоматических форм сознания и поведения.

Судьба обоих понятий весьма различна. Ментальность имела поразительный успех. Термин «ментальность» распространился из французского почти во все языки, вошел в обиходный язык и наводнил учебники. Напротив, многие историки, в том числе те, кто был новатором в изучении ментальностей, среди них Жорж Дюби, отказываются употреблять это понятие, прежде всего из-за чрезмерной его расплывчатости, а также и потому, что налицо намерение превратить его в существенное понятие причинности в истории, пренебрегая экономикой, социальными отношениями, политикой и т. д. Что касается меня, я убежден в том, что изучение

ментальностей — *неотъемлемое завоевание исторической науки*, позволяющее ей преодолеть разделяющие ее барьеры. Но я стремлюсь дополнить и усилить историю ментальностей историей идеологий, историей воображения и историей ценностей. В области истории культуры ментальности связаны с интеллектуальной историей, более широкой и более открытой, нежели прежняя история идей, но в то же время история ментальностей имеет свои особые владения.

А. Г. В своей недавно вышедшей книге об истории Школы «Анналов» Питер Берк[5], обсуждая вопрос об ее оригинальности, писал, что не существовало ни одного специфического вопроса в исследованиях «новых историков», который не изучался бы до них, и что лишь уникальное сочетание различных подходов к истории породило «Французскую революцию в области истории». Согласны ли Вы с такой интерпретацией? Я подозреваю, что Ваш ответ будет отрицательным. В таком случае как Вы сами оцениваете оригинальность «Анналов», в особенности в области гносеологии?

Ж. Ле Гофф. Мнение Питера Берка не кажется мне вполне ошибочным. Правда то, что у «Анналов» были предшественники. В интеллектуальной истории абсолютное новшество встречается редко. В данном случае предшественники, на мой взгляд, были двух видов. Немало крупных историков, которые были и крупными писателями, предвосхищали глобальную историю, которая должна охватывать все причастное к деятельности человека и человеческих обществ, как материальной, так и духовной, к экономике и технике, так же как к религии и политике, к жизни каждого человека, а не одних только великих людей и элиты. Эта концепция истории, как я полагаю, нашла особенное выражение во французской историографии, составившей историческую основу успеха «Анналов». Главные «предки», на мой взгляд, — Вольтер, Шатобриан, Гизо и Мишле. В начале XIX века предпринимались попытки обновления истории, которые, однако, по ряду причин не были вполне успешны. Я вспоминаю о немецком журнале «Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte» и о влиянии бельгийского историка Анри Пиренна, о журнале «Revue de Synthèse» Анри Берра[6], об американской «New History», о «Nuova Storia» Барбагалло и о книге Йохана Хейзинги.

Мне кажется, что «Анналы» перевернули историографию сочетанием трех основных идей: (1) критикой отношения между историком, историческим памятником и фактом истории, (2) стремлением создать тотальную историю, которая объединила бы все аспекты активности человеческих обществ, и (3) междисциплинарной практикой истории и социальных наук, причем история, занятая хронологией, анализом длительности и изменений, остается главой в этих междисциплинарных играх. Даже те изучаемые историей

структуры, которые эволюционируют медленно, все же переживают трансформации. Не существует неподвижной истории.

А. Г. С моей точки зрения, крупнейшее достижение «новых историков» на уровне эпистемологии заключается в совершенно новом понимании позиции историка и его гносеологического статуса. Они эмпирически пришли к такой оценке особенностей профессии историка, которая в принципе сходна с неокантианской эпистемологией, как она была ранее определена Виндельбандом, Риккертом и Максом Вебером: противоположность «наук о культуре» «наукам о природе», роль оценочных суждений, необходимость применения «идеальных типов» и т. п. Идея «анналистов» о том, что история есть наука о человеке, человеке в обществе и во времени, тезис, согласно которому историческое исследование зависит от формулировки проблемы (с каковой оно и начинается), а проблема в конечном итоге диктуется культурой того общества, к которому принадлежит историк, мне кажется, отражает тот же подход, какой был выдвинут вышеупомянутыми мыслителями неокантианского толка.

Однако постулаты немецких методологов были сформулированы преимущественно в абстрактном и теоретическом виде, тогда как Марк Блок, Люсьен Февр и их последователи работали в качестве историков-практиков. Памятуя традиционное отвращение французских историков к любой философии, я не предполагаю прямого влияния немецких теорий и вполне осознаю, что у «анналистов» были собственные научные «тылы». Идеи Дюркгейма, Мосса[7], Берра, Симиана[8] были для них чрезвычайно существенны. То, что я имею в виду, сводится к следующему: «Французская революция историков» представляла собой одно из интеллектуальных движений, высокохарактерных для культуры и ментальности XX века, она была одним из выражений глубоких латентных сдвигов в современном понимании истории и в результате воплотила новый подход к истории, более адекватный и убедительный, чем предшествовавшие подходы. Что Вы об этом думаете?

Ж. Ле Гофф. Нужно признать, что основатели «Анналов» и «Новой исторической науки» игнорировали большую часть немецких исследователей, за исключением Макса Вебера, но и его идеи усвоили лишь в ограниченной мере. Даже влияние Маркса и чтение его трудов не были глубокими. Враждебность большинства французских историков к философии истории несомненна, и ее разделяли Февр и Блок, но они чутко ощущали необходимость если не теоретического, то по крайней мере методологического и эпистемологического подхода в своей исследовательской практике.

К сожалению, интеллектуальные истоки «Французской революции историков» XX века недостаточно изучены. Если ясно, что влияние идей Дюркгейма, Мосса, Берра и Симиана было велико, то

мы все еще плохо знаем, каким образом, в какой мере и до какого предела оно было эффективным. Дюркгейм был более всего важен для Марка Блока. Это подтверждается его стремлением исследовать рациональное в историческом процессе и осмыслять социальное как ядро наук о человеке, включая историю. Но Блок выражал сожаление, что Дюркгейм и социологи безразличны к хронологии и течению времени. Влияние Мосса было особенно заметно в постброделевских «Анналах»[9] с их антропологической ориентацией. Это влияние осуществлялось через посредство «крестных отцов» «Анналов» — Луи Жерне и его учеников, таких, как Жан-Пьер Вернан и Пьер Видаль-Наке[10]. Влияние Анри Берра было более прямым, и существует подлинная преемственность между «Revue de Synthèse» и «Анналами». Однако «Анналы» оставили в стороне философию, которая была очень важна для Анри Берра и его журнала. Изучение важных архивных материалов должно в близком будущем показать, каковы были отношения между Центром Синтеза Анри Берра и группой «Анналов». Наконец, Симиан повлиял преимущественно своим знаменитым «Критическим манифестом в адрес историков», который Люсьен Февр и Марк Блок расценивали как отправной пункт их размышлений и деятельности. Также возможно, но труднодоказуемо при отсутствии специальных изысканий, что новые установки в отношении длительности и, соответственно, история глубоких слоев французского общества оказали влияние на появление «Анналов». Это безусловно верно в отношении книги социолога Мориса Хальбвахса[11] «Les cadres sociaux de la mémoire» (1924). Я предлагаю гипотезу об определенном параллелизме между исканиями романиста (Марсель Пруст) и концепцией длительности «анналистов», может быть, неосознанно испытывавших влияние философии Бергсона. С другой стороны, идеологическая и политическая позиция основателей «Анналов», явно придерживавшихся левой ориентации, должна была стимулировать их интерес к низшим классам общества, к технической и материальной культуре.

А. Г. Существует немало интересных исследований по истории ментальностей, антропологической истории и истории ценностей. Историки подняли множество новых проблем. Не полагаете ли Вы полезным обсудить лежащую в основе этих исследований «общую стратегию» «Новой исторической науки»? Признаюсь, после нашей конференции, посвященной «Анналам» (Москва, 1989), я продолжаю считать, что подобная дискуссия на международном форуме была бы интересна.

Ж. Ле Гофф. Несомненно, что движение, которое привело третье поколение «Анналов» к занятиям историей ментальностей и исторической антропологией, продолжает активизировать у нынешней группы «Анналов» и многих других французских истори-

ков разные формы исторической рефлексии, лежащие в основе таких исследований. Стремление сохранить плодотворную пластичность понятия mentalité и безграничность горизонтов исторической антропологии сочетается со стремлением ввести в историческую эпистемологию более «строгие» понятия. Во всяком случае, что касается меня, я настаиваю на необходимости истории воображения и истории ценностей. Влияние структурализма Клода Леви-Строса было важным для интерпретации источников и событий, но его культурная или социальная антропология в силу своего безразличия к категории времени оказала лишь ограниченное воздействие на историков «Анналов».

А. Г. Вопрос о развитии «Анналов» в будущем представляется очень важным, если не решающим. Полагаете ли Вы, что можно ожидать продолжения традиции, или же следует ожидать нового начала? Что бы Вы могли сказать о «четвертом поколении» «анналистов»? Могли бы Вы назвать наиболее видных и обещающих представителей нового поколения?

Ж. Ле Гофф. Понятно, что на протяжении долгого времени «Анналы» питались неиссякаемой инициативой их основателей. Дух «Анналов» не умер, и он постоянно необходим, ибо в противном случае из-за ложной идеи, кем-то распространяемой, «Анналы» подчинялись бы таким точкам зрения, которые я позволил бы себе назвать обскурантистскими, редукционистскими и реакционными, но сейчас благодаря духу «Анналов» они встречают противодействие. В то время как часть тех, кто говорит о «возвращениях» — возвращении к событию, возвращении к политической истории, возвращении к биографии, стремится стимулировать новые исторические исследования, для которых всегда открыты «Анналы» (я позволю себе напомнить, что еще в 1971 году я первым во Франции настаивал на необходимости разработки нового типа политической истории), мотивы многих теоретиков и практиков, призывающих к подобным «возвратам», состоят в подрыве и ликвидации дела «Анналов» и их влияния под предлогом необходимости возродить «историю-рассказ»... Бои за историю, как их назвал Люсьен Февр, всегда актуальны в международной историографии, да и в самой Франции. Но редакционная статья «Критический поворот» («Анналы», 1989) свидетельствует о воле к глубокому пересмотру. Если все мы в редакции «Анналов» согласны с необходимостью сочетать верность основным принципам с пересмотром позиций, то становится понятным, что то, что Вы назвали четвертым поколением, настроено более решительно и более радикально в этом нашем начинании, ибо «Анналы» не стоят вне проблемы поколений.

Мне было бы трудно назвать имена, потому прежде всего, что кое-кто уже проявил себя, но еще не завершил своего исследова-

ния, а другие, более зрелые, тем не менее остаются новаторами и бойцами. В редакции «Анналов» распорядок держит в своих руках наш секретарь Бернар Лепти, который несколько недель назад стал членом редакционной коллегии, но он еще не увенчан университетскими лаврами.

А. Г. Вы работаете над книгой о Людовике Святом, короле Франции. Могу ли я спросить Вас о Ваших будущих планах? На меня произвел сильное впечатление Ваш труд «Histoire et Mémoire»[12]. Намерены ли Вы и в дальнейшем заниматься теоретическими аспектами истории? Разумеется, я чрезвычайно заинтересован в Вашей книге о средневековом смехе, потому что я и сам занимался этой проблемой. Далее, если не ошибаюсь, Вы намерены написать о Марке Блоке. Я с нетерпением ожидаю этой работы, ведь как раз теперь я закончил книгу «Исторический синтез и Школа „Анналов"», в которой Блок фигурирует в качестве одного из центральных персонажей (так же, как и Жак Ле Гофф).

Ж. Ле Гофф. Действительно, я заканчиваю работу над книгой о Святом Людовике, в которой вижу отнюдь не некое отречение от традиций «Анналов», но, напротив, распространение их идей и моих собственных размышлений о жизни исторического персонажа во времени и о структурировании вокруг индивида всех отраслей истории и разных ее подходов.

Что же касается будущего, я действительно собираюсь написать работу о Марке Блоке, сильно отличающуюся от его биографии, недавно опубликованной американкой Кэрол Финк[13]. Это будет интеллектуальный портрет ученого в меняющемся окружении и в разные моменты его жизни, которые способствовали выработке и развитию его исторического метода: начиная делом Дрейфуса и кончая второй мировой войной, включая Высшую Нормальную школу и Фонд Тьера, опыты Блока в области антропологической и компаративистской истории, его научную поездку в Германию, участие в первой мировой войне, страсбургское окружение Блока, которое нам лучше известно, и время в Сорбонне вплоть до начала новой войны. Я рассчитываю уделить много внимания международным конгрессам историков, в которых Блок принимал участие.

Будучи вовлечен в строительство современной Европы, я намерен воплотить в европейской серии исторических монографий, которой я руковожу и в которой Вы сами участвуете, мои размышления о рождении и развитии университетов Средних веков и Нового времени как одной из важнейших основ структуры образования и знаний нынешней Европы. Я хотел бы рассмотреть их скорее в перспективе исторической антропологии учреждений, нежели в плане социологической истории (я имею в виду именно «социологическую историю», а не «историческую социологию», я ведь историк,

а не социолог), как я это сделал в моем очерке «Les intellectuels du Moyen Age» (1957).

Я всегда интересовался соотношением истории с этнологией и поэтому намерен исследовать такого репрезентативного для интеллектуальной среды конца XII и начала XIII века персонажа, как Гервазий Тильбюрийский, который в числе других занимался этнографией, стремясь понять расцвет христианской культуры в рамках традиционных культур, — от Ирландии и до Южной Италии.

Я не уверен в том, даст ли мне мой семинар о «Смехе в Средние века»[14] (не говоря уже о времени) достаточно материала для книги. У меня нет намерений писать новые работы по методологии, подобные «La Nouvelle Histoire»[15] или «Histoire et Mémoire», но я продолжаю размышлять об историческом знании и профессии историка. *Мы — продукты своей эпохи, и я не ведаю, что именно* побудит она меня написать за еще остающееся для меня время.

Париж, декабрь 1991.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

[1] *Store L.* The Past and the Present Revisited. London, 1987, p. XI.
[2] Ibid., p. XII.
[3] *Ibid., p.* 30.
[4] *Dosse F.* L'histoire en miettes. Des „Annales" à la „nouvelle histoire". Paris, 1987.

Введение

[1] См.: *Revel J.* L'histoire au ras du sol. // *Levi* G. Le pouvoir au village Paris, 1989, p. IV.
[2] *Iggers G. G.* Die „Annales" und ihre Kritiker. // Historische Zeitschrift. Bd. 219, 1974, S. 578—608.
[3] *Darnton R.* The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History. New York, 1984, Conclusion.
[4] *Bourdieu P., Chartier R., Darnton R.* Dialogue à propos de l'histoire culturelle. // Actes de la recherches en sciences sociales. 59. 1985, p. 86—94; *Chartier R.* Cultural History Between Practices and Representations. Cambridge, 1988, p. 95—111.

Часть I

[1] *Coutau-Bégarie H.* Le phénomène „Nouvelle histoire". Stratégis et idéologie des nouveaux historiens. Paris, 1983, p. 129.
[2] *Stoianovich T.* French Historical Method: The „Annales" Paradigm. Ithaca—London, 1976, *Braudel F.* Foreword, p. 10 ff. О „традиции «Анналов»" в целом см.: *Iggers G. G.* New Directions in European Historiography (Revised edition). Middletown, Conn., 1984, Ch. II. *Revel J.* Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales // Annales, É. S. C., 1979, N 6, p. 1360—1376.
[3] *Chartier R. Les „Annales" à Moscou. Le retour des historiens soviétiques* dans la communauté scientifique. // Le Monde, 20.10.1989, p. 34; Les „Annales" soixante ans après. // Le Monde, 19. 1. 1990, p. 22—23.
[4] *Bloch M. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Paris,* 1961, *p. XVI.*
[5] *Hughes H. S.* History as Art and as Science. Twin Vistas on the Past. New York, 1964, p. 15.
[6] *Langlois Ch. — V., Seignobos Ch.* Introduction aux études historiques. Paris, 1899, p. 1.
[7] Ibid., p. 275.
[8] *Burguière A.* The Fate of the History of *Mentalités* in the *Annales.* // Comparative Studies in Society and History. Vol. 24, 1982, p. 424; *Davis N. Z.* History's Two Bodies. // The American Historical Review. Vol. 93, N 1, 1988, p. 24, n. 70.
[9] *Halphen L.* Introduction à l'hitore. Paris, 1946, p. 61. Такова методология, а вот и исследовательская практика Альфана. Блок писал Февру (4 октября 1933 г.): из книги этого историка (Альфана) по истории раннего Средневековья в результате специфического отбора фактов «безжалостно удалено все, что касается человека». Наглядное доказательство глубокой справедливости мысли Блока (высказанной в другой связи) о том, что «источники остаются монотонными и бескровными до того момента, когда волшебная палочка интуиции историка не возвращает им душу». Цит. по книге: *Mastrogregori M.* Il genio

dello storica. Le considerazioni sulla storia di Marc Bloch e Lucien Febvre e tradizione metodologica francese. Napoli; Roma, 1987, p. 187, 189.

[10] *Collingwood R.* The Idea of History. New York, 1956, p. 257.

[11] *Burke P.* Die „Annales" im globalen Kontext. // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1. Jg., H. 1, 1990, S. 9—24.

[12] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Paris, 1949 (русский перевод: *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1973, 2-е изд. 1986).

[13] *Febvre L.* Combats pour l'histoire. Paris, 1954; *idem.* Pour une histoire à part entière. Paris. 1962 (*Февр Л.* Бои за историю. М., 1991).

[14] *Braudel F.* Ecrits sur l'histoire. Paris, 1969.

[15] *Le Roy Ladurie E.* Le territoire de l'historien. T. I—II. Paris, 1973, 1978.

[16] *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident. Paris, 1977.

[17] Faire de l'histoire. // Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora. T. I—III. Paris, 1974.

[18] La Nouvelle Histoire. // Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris, 1978.

[19] *Furet F.* L'atelier de l'histoire. Paris, 1982.

[20] *Veyne P.* Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie. Paris, 1971.

[21] *См: Гуревич А. Я.* «Новая историческая наука» во Франции: достижения и трудности (критические заметки медиевиста) // История и историки. 1981. М., 1985.

[22] *Ср. Mastrogregori M.* Op. cit., p. 13 sq.

Глава 1

[1] *Braudel F.* Lucien Febvre et l'histoire. // Annales. É. S. C., 12e année, N 2, 1957, p. 178. Ср. *Lapeyre H.* Un grand historien: Lucien Febvre (1878—1956). // Revue européenne des sciences sociales. Cahiers Wilfredo Pareto, 23, 1970, p. 151.

[2] *Febvre L.* Marc Bloch. // Architects and Craftsmen in History. Festschrift für Abbot Payson Usher. Tübingen, 1956, S. 77.

[3] *Febvre L.* Philippe II et la Franche-Comté, étude d'histoire politique, religieuse et sociale. Paris, 1911 (2e éd. 1970).

[4] A New Kind of History and Other Essays. Lucien Febvre. Ed. by P. Burke. New York, 1973, p. VI.

[5] *Febvre L.* La Terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire. Paris, 1922 (2e éd. 1970).

[6] Об этом этапе истории журнала на международной конференции по случаю шестидесятилетия «Анналов» (Москва, 4—6 октября 1989 г.) Н. З. Дэвис сделала доклад (*Davis N. Z.* Censorship, Silence and Resistance: The *Annales* during the German occupation of France). Ср. *Davis N. Z.* Rabelais Among the Censors (1940s, 1540s). // Representations, N 32, 1990, p. 1—32.

[7] При всем огромном значении трудов Февра для французской и мировой исторической науки существуют, насколько мне известно, помимо большого числа посвященных ему статей, лишь две монографии, в которых специально рассмотрено его творчество: *Mann H.-D.* Lucien Febvre. La pensée vivante d'un historien. Paris, 1971; *Massicotte* G. L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre. Paris, 1981. См. также *Mastrogregori M.* Il genio dello storico.

[8] *Febvre L.* Un destin, Martin Luther. Paris, 1928 (2e éd. 1968).

[9] *Febvre L.* Origène et Des Périers ou l'énigme du Cymbalum Mundi. Paris, 1942.

[10] *Febvre L.* Autour de l'Heptaméron, amour sacré, amour profane. Paris, 1944 (2e éd. 1971).

[11] *Febvre L.* Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1942 (2d éd. 1968).

[12] *Mairet G.* La discours et l'historique. Essai sur la représentation historienne du temps. Paris, 1974, p. 81.

[13] *Febvre L.* Le problème de l'incroyance, p. 1.

[14] *Lefranc A.* Oeuvres, t. 3. Paris, 1922.

[15] *Febvre L.* Origène et Des Périers...

[16] *Febvre L.* Le problème de l'incroyance, p. 381.

[17] *Febvre L.* Un destin. Martin Luther, p. 1.

[18] *Burguière A.* L'anthropologie historique. // La nouvelle histoire. Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel, p. 44.

[19] *Febvre L.* Combats pour l'histoire. Paris, 1953, p. 428.

[20] *Блок М.* Апология истории. Изд. 2, с. 79.

[21] *Duby G. — Mandrou R.* Histoire de la Civilisation française T. 1. Paris, 1958, p. 266 sq., 293 sq., 310, 325 sq.; *Mandrou R.* Introduction à la France moderne (1500—1640). Essai de psychologie historique. Paris, 1961; *idem.* Des humanistes aux hommes de science (XVIe et XVIIe siècles). Paris, 1973; *idem.* Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique. Paris, 1968. По признанию Мандру, последняя из упомянутых книг родилась в результате размышлений над статьей Февра „Sorcellerie, sottise ou révolution mentale" // Annales. É. S. C., 3, 1948.

[22] Тезис Февра о «визуальной отсталости» людей XVI века, которую они, очевидно, разделяли с предшествующими поколениями, встретил, и не без основания, сомнения других исследователей. Они указывали, в частности, на то, что вряд ли литературные произведения, на которые в данном случае ссылался Февр, способны адекватно передавать визуальные восприятия. См. *Duby G.* Histoire des mentalités. // L'histoire et ses méthodes, éd. Ch. Samaran (Encyclopédie de la Pléiade). Paris, 1961, p. 956.

[23] *Mandrou R.* Introduction à la France moderne. См. также критику метода Февра Карло Гинзбургом: *Ginzburg C.* The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth – Century Miller. Baltimore and London, 1980, p. XIII.

[24] См.: *Далин В. М.* Историки Франции XIX—XX веков. М., 1981, с. 189 и след.; *Афанасьев Ю. Н.* Историзм против эклектики. Французская историческая школа «Анналов» в современной буржуазной историографии. М., 1980, с. 70 и след.

[25] *Bloch M.* La société féodale. T. 1—2. Paris, 1939, 1940.

[26] Цит. в кн.: *Mann H.-D.* Op. cit., p. 126.

[27] *Febvre L.* Le problème de l'incroyance..., p. 10; *idem.* Combats..., pp. 16, 25, 433.

[28] *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. Подробнее см. об этом ниже.

[29] *Febvre L.* Le problème de l'incroyance..., p. 382.

[30] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

[31] Там же, с. 145.

[32] Там же, с. 145, 146.

[33] См., однако, посмертно опубликованные труды О. М. Фрейденберг «Происхождение пародии» (Труды по знаковым системам, вып. 6. Тарту, 1973) и «Миф и литература древности». М., 1978.

[34] *Febvre L.* Combats..., p. 236.

[35] *Schrader L.* Die Rabelais-Forschung der Jahre 1950—1960. // Romanistisches Jahrbuch, XI, 1960; *Larmat J.* Le Moyen Âge dans le «Gargantua» de Rabelais. Nice, 1973. О некоторых характерных для М. М. Бахтина общемировоззренческих установках, которые, на мой взгляд, были положены в основу его концепции народной смеховой культуры, см. выше во Введении.

[36] *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 485.

[37] В романе Умберто Эко «Имя розы» эта противоречивая ситуация показана с исключительной наглядностью и напряженностью.

[38] Подробнее см.: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры, гл. 6.

[39] См. обзор определений в статье *Conry Y.* Combats pour l'histoire des sciences: lettre ouverte aux historiens des mentalités // Revue de synthèse, 3e série Nos 111—112, 1983, p. 370.

[40] *Mandrou R.* Histoire sociale et histoire des mentalités. La France moderne. // Aujourd'hui l'histoire. Paris, 1974, p. 221.

[41] *Lévi-Bruhl L.* La mentalité primitive. Paris, 1922. Понятие mentalité было применено Марселем Моссом еще в работе 1906 г. См. *Burke P.* Die «Annales» im globalen Kontext, S. 18, Anm. 35.

[42] *Lévi-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1910.

[43] *Proust M.* Le coté de Guermantes, t. 1 (A la recherche du temps perdu). Paris, 1953, p. 330. *Пруст*, Марсель. В поисках за утраченным временем. Германты. Пер. А. А. Франковского. М., 1936, с. 280—281. В новом переводе Н. Любимова (*Пруст*, Марсель. В поисках утраченного времени. У Германтов. М., 1980, с. 241) термин переведен, на мой взгляд, менее удачно — «направление», слово, которое ничего не говорит.

[44] *Febvre L.* Histoire et psychologie. // Encyclopédie française, t. VIII. Paris, 1938; *Dupront A.* Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective. // Annales. E. S. C., 16e année, N 1, 1961, p. 3—11; *Duby G.* L'histoire des mentalités. // L'Histoire et ses méthodes. Paris, 1961, p. 937—966; *Geremek B.* Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii. // Przegląd Historyczny, LIII, 1962, s. 629—643; *Ruschemeyer D.* Mentalität und Ideologie. // Soziologie, hrsg. von R. König, 1967; *Mandrou R.* L'histoire des mentalités. // Encyclopaedia Universalis, VIII. Paris, 1968, p. 436—438; *Trénard L.* Histoire des mentalités collectives: les livres, bilans et perspectives. // Revue d'histoire moderne et contemporaine. 1968, p. 691—703; *Duby G.* Histoire sociale et histoire des mentalités. // Nouvelle Critique, 34, 1970, p. 11—19; *Dupront A.* D'une histoire des mentalités. // Revue roumaine d'histoire, t. IX, N 3, 1970, p. 381—403; *Sprandel R.* Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart, 1972; *Le Goff J.* Les mentalités: une histoire ambiguë. // // *Le Goff J.* et *Nora P.*, éds. Faire de l'histoire. III. Paris, 1974, p. 76—94; *Tellenbach G.* Mentalität. // Geschichte. Wirtschaft. Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer zum 75. Geburtstag. Hrsg. von E. Hassinger, J. H. Müller und H. Ott. Berlin, 1977, S. 11—30; *Ariès Ph.* L'histoire des mentalités. // *Le Goff J., Chartier R., Revel J.* La Nouvelle Histoire. Paris, 1978, p. 402—423; *Reichardt R.* „Histoire des Mentalités". // Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 3. Bd., 1978, S. 130—166; *Hinrichs E.* Zum Stand der historischen Mentalitätsforschung in Deutschland. // Ethnologia Europaea, XI, 1979/1980, S. 226—233; *Hutton P. H.* The History of Mentalities: the New Map of Cultural History. // History and Theory, XX, N 3, 1981, p. 237—259; *Vovelle M.* Idéologies et mentalités. Paris, 1982; *idem.* Le Tournant des Mentalités in France, 1750—1789. // Social History, 5, 1977, p. 605—630; *Burguière A.* The Fate of the History of Mentalités in the Annales. // Comparative Studies in Society and History. Vol. 24, 1982, p. 424—437; *Raulff U.* Träge Ströme der Geschichte. Die „Annales. E. S. C.", eine andere Art der Historiographie. // Freibeuter, 17, 1983, S. 26—43; *Orsi P. L.* La storia delle mentalità in Bloch e Febvre. // Rivista di storia contemporanea, 1983, p. 370—395; *Chartier R.* Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions. // Revue de Synthèse, 3e série, VIII, 1983, p. 277—307; *Burguière A.* La notion de mentalité chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations. // Revue de Synthèse, 3e série, VIII, 1983, p. 333—345; *Jöckel S.* „Nouvelle histoire" und Literaturwissenschaft. Bd. 1—2. Rheinfelden, 1984; *Marx J.* Les Mentalités: Un au-delà de l'histoire, //

Mentalities / Mentalités, Vol. 2, No. 1, 1984, p. 1—11; *Gismondi M. A.* „The gift of theory", a critique of the histoire des mentalités. // Social History, vol. 10, N 2, 1985, p. 211—230: *Sellin V.* Mentalität und Mentalitätsgeschichte. // Historische Zeitschrift, Bd. 241, H. 3, 1985, S. 555—598; *idem.* Mentalitäten in der Sozialgeschichte. // Sozialgeschichte in Deutschland. Hrsg. von W. Schieder und V. Sellin. Bd. III. Göttingen, 1987, S. 101—121; *Revel J.* Mentalités. // Dictionnaire des sciences historiques, sous la dir. de A. Burguière. Paris, 1986, p. 450—456; Mentalitäten im Mittelalter: Methodische und inhaltliche Probleme, hrsg. von Fr. Graus (Vorträge und Forschungen, Bd. XXXV). Sigmaringen, 1987: Mentalitätengeschichte. Hrsg. von U. Raulff. Berlin, 1987; *Schulze H.* Mentalitätsgeschichte — Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft. // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 36, 1988, S. 247—270. Boureau A. Propositions pour une histoire restreinte des mentalités. Annales, E. S. C. 44e Année — N 6. 1989. Начиная с 1984 г. под редакцией А. Дюту, Р. Мюшембле и Н. Симмса в Новой Зеландии выходит журнал Mentalities / Mentalités. An interdisciplinary journal.

Не обошли молчанием проблему ментальности и отечественные историки, философы и психологи. См. *Поршнев Б. Ф.* История и социальная психология. М., 1966; *Гуревич А. Я.* Некоторые аспекты изучения социальной истории (общественно-историческая психология) // Вопросы истории, 1964, N 10; *его же.* Historyczna psychologia spoleczna a «postawowe zadanie» nauki historycznej. // Studia metodologiczne. T. 5. Poznan, 1968; *его же.* История и социальная психология: источниковедческий аспект. // Источниковедение. М., 1969; *Рововская И. И.* Проблематика социально-исторической психологии в зарубежной историографии XX века. // Вопросы философии, 1972, N 7; *Афанасьев Ю. Н.* Историзм против эклектики. М., 1980; *его же.* Эволюция теоретических основ школы «Анналов». // Вопросы истории, 1981, № 9; *его же.* Вчера и сегодня французской «Новой исторической науки». // Вопросы истории, 1984, № 8; *его же.* Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений Средневековья в современной зарубежной историографии. М., 1980; Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. М., 1982; *Белявский И. Г., Шкуратов В. А.* Проблемы исторической психологии. Ростов-на-Дону, 1982; *Гуревич А. Я., Вовель М., Рожанский М.* Ментальность. // 50-50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989; *Гуревич А. Я.* Проблема ментальностей в современной историографии. // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. Вып. 1. М.; 1989; *его же.* История и психология. // «Психологический журнал», т. 12, 1991. *Бессмертный Ю. Л.* «Анналы»: переломный этап? // Одиссей. Человек в истории. М.; 1991.

[45] Не употребляя понятия «ментальность», Йохан Хейзинга, «Осень Средневековья» которого Февр высоко ценил, по сути дела, был близок к той же точке зрения. Воображение, по его убеждению, играет не менее важную роль в общественной жизни, нежели экономика. Иллюзия, разделяемая обществом или частью его, имеет для этих людей силу истины, а потому должна быть предметом исторического исследования. В целом же до Февра изучение ментальностей не было свободно от тенденции сводить их к анекдоту, к историческим курьезам, и историки не придавали этой стороне духовной жизни статуса серьезного предмета науки. См. *Ariès* Ph. L'histoire des mentalités. p. 402—423.

[46] *Febvre L.* Le Problème de l'incroyance, p. 12.

[47] См.: *Febvre L.* L'outillage mental. // Encyclopédie française. T. I. Paris, 1937. *Cp. R.* C. Outillage mental. // La Nouvelle Histoire. Paris, 1978; *Revel J.* Outillage mental. // Dictionnaire des sciences historiques, sous la dir. de A. Burguière. Paris, 1986, p. 497—498.

[48] См. об этом: *Гуревич А. Я.* Этнология и история в современной французской медиевистике. // Советская этнография, 1984, № 5.

[49] Основная часть статей Февра, в которых рассмотрены методологические проблемы, объединена в сборники «Combats pour l'histoire» (Paris, 1953) и

«Pour l'histoire à part entière» (Paris, 1962). См. *Февр Л.* Бои за историю, М., 1991.

[50] См.: *Le Goff J.* et *Toubert P.* Une histoire totale du moyen âge est-elle possible? // Actes du 100e Congrès national des sociétés savantes, Paris, 1975. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610. T. 1. Paris, 1977, p. 31—44. Иная оценка: *Mandrou R.* Histoire sociale et histoire des mentalités, p. 234—235. Особенно критично: *Furet F.* L'atelier de l'histoire, p. 3—34. Возражения против негативной позиции Ф. Фюре см.: *Gurevic A. Ja.* La storia, dialogo con gli uomini delle età passate. // La teoria della storiografia oggi Milano, 1983, p. 231—237.

[51] *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York, 1973. Ch. 1: «Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture». О «тотальной» или «глобальной истории» см.: *Stoianovich T.* French Historical Method, ch. 4.

[52] Подробнее см.: *Гуревич А. Я.* Историческая наука и историческая антропология. // Вопросы философии, 1988, N 1, с. 56—70.

[53] См.: *Далин В. М.* Историки Франции, с. 188 и след.

[54] *Le Goff J.* Les mentalités. Une histoire ambiguë, p. 76—94

[55] Подробнее см.: *Гуревич А. Я.* «Новая историческая наука» во Франции, с. 99—127.

[56] *Febvre L.* Combats pour l'histoire, p. 32.

[57] *Febvre L.* Sur Einstein et sur l'histoire // Annales. E. S. C., 10e année, 1955, p. 310, 311.

[58] *Febvre L.* Combats pour l'histoire, p. IX.

Глава 2

[1] *Bloch M.* L'Ile-de-France Les pays autour de Paris", Paris, 1913.

[2] *Bloch M.* Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre. // Revue de Synthèse historique, t. 33, 1921, p. 13—35. Ср. *Lefebvre G.* La Grande Peur de 1789. Paris. 1931; *Febvre L.* Une gigantesque fausse nouvelle: La Grande Peur de juillet 89. // *Febvre L.* Pour une histoire à part entière. Paris, 1962, p. 821—828.

[3] О времени работы Блока и Февра в Страсбурге и об их интеллектуальном и научном окружении см. Au Berceau des Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du XXe siècle. Actes du Colloque de Strasbourg (11—13 octobre 1970). Toulouse, 1983.

[4] *Bloch M.* Rois et serfs — un chapitre d'histoire capétienne, Paris, 1920.

[5] *Bloch M.* Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Paris, 1924.

[6] Ibid. Nouvelle éd. 1983. Préface de J. Le Goff, p. XXIX sq., XXXII.

[7] *Bloch M.* Avènement et conquête du Moulin à eau. // Annales d'Histoire Economique et Sociale. 1935.

[8] *Bloch M.* Technique et évolution sociale: à propos de l'histoire de l'attelage et celle de l'esclavage. // Revue de Synthèse Historique, t. XLII, 1926.

[9] *Bloch M.* Mélanges historiques. T. II. Paris, 1963, p. 648—669.

[10] *Bloch M.* Les formes de la rupture de l'hommage dans l'ancien droit féodal. // Nouvelle Revue Historique du Droit français et étranger, t. XXXVI, 1912, p. 141—177.

[11] *Bloch M.* Les rois thaumaturges, Préface de J. Le Goff, p. XXVI—XXIX. Ле Гофф отмечает, что Блок не воспользовался в этой работе идеями Марселя Мосса, которые позволили бы ему более четко истолковать ритуалы исцеления королями своих подданных. Ibid., p. XXXV. О содержании понятия «суеверие» в Средние века см. *Harmening D.* Superstitio. Überlieferungs-und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin. 1979; *Schmitt J.-Cl.* Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. // Archives de sciences sociales des religions, 52, 1981.

Блоку мог бы быть предъявлен другой упрек: он не обсуждает вопрос о том, каким общественным кругам было выгодно использовать в своих политических целях народную веру в сверхъестественную целительную способность монарха. См. *Burke P.* Reflections on the Historical Revolution in France: The Annales School and British Social History. // Review, Vol. I, N 3/4, 1978, p. 154—155.

[12] *Barlow F.* The King's Evil. // English Historical Review. Vol. 95, N 374, 1980, p. 3—27; *Bloch M.* Les rois thaumaturges. Préface de J. Le Goff, p. XIII; *Le Goff J.* La genèse du miracle royal. // Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée. Sciences sociales. Textes réunis et présentés par H. Atsma et A. Burguière. Paris, 1990, p. 147—156.

[13] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 103.

[14] Ibid., p. 75.

[15] *Bloch M.* La société féodale, p. 98.

[16] См. об этом: *Ginzburg C.* A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch. // Studi medievali, 3, VI 1965, p. 335—353. Нем. перевод; *Ginzburg C.* Mentalität und Ereignis. über die Methode bei Marc Bloch. // *Ginzburg C.* Spurensicherungen. Berlin, 1983, S. 97—113.

[17] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 76.

[18] Ibid., p. 79. Ср. p. 101.

[19] *Ле Гофф Ж.* Существовала ли французская историческая школа «Анналов»? // Французский ежегодник 1968. 1970, с. 357.

[20] *Bloch M.* Projet d'un enseignement d'histoire comparée des sociétés européennes (1934). Несколькими годами ранее Блок критически оценивает попытки дать объяснение исторического процесса с позиций географического или демографического детерминизма: ни тот ни другой «не действуют сами по себе. Подлинно действенный элемент — это в большей или меньшей степени деформированное отражение потребностей масс в человеческом сознании». Цит. в кн. *Mastrogregori M.* Il genio dello storico, p. 174—175.

[21] *Bloch M.* Les caractères originaux de l'histoire rurale française», Paris, 1931.

[22] Посмертно был издан второй том этого труда, в который вошли многочисленные исследования Блока по аграрной истории, созданные после 1931 г. *Bloch M.* Les caractères originaux de l'histoire rurale française. II (Supplément éd. par R. Dauvergne). Paris, 1956. Современную оценку книги Блока см.: *Bloch M.* Les caractères originaux de l'Histoire Rurale Francaise. Préface de Pierre Toubert. Paris, 1988, p. 5—41.

[23] *Bloch M.* La Société féodale. T. I—II. Paris, 1939, 1940.

[24] *Bloch M.* Pour une histoire comparée des sociétés européennes. // Revue de Synthèse Historique, 1928; *Bloch M.* The Rise of Dependent Cultivation and Seignorial Institutions. // The Cambridge Economic History of Europe. Vol. I. The Agrarian Life of the Middle Ages. Ed. by M. M. Postan. Cambridge, 1971 (1st ed. 1941), p. 235—290; *Bloch M.* Seigneurie française et manoir anglais (Cahiers des Annales, 16). Paris, 1960.

[25] Библиография трудов Блока занимает 70 страниц типографского текста во втором томе посмертной публикации его исследовательских статей. См. *Bloch M.* Mélanges historiques, t. 2, Paris, 1963 (2éd. 1983), p. 1032—1104.

[26] *Febvre L.* Pour une histoire à part entière. Paris, 1962, p. 424.

[27] *Bloch M.* Les caractères originaux... T. II, p. XXVII.

[28] *Bloch M.* La société féodale. Paris, 1968, p. 371, 469.

[29] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 7.

[30] Ibid, p. 8.

[31] *Блок М.* Характерные черты французской аграрной истории. 1957, с. 34—35.

[32] Там же, с. 32.

[33] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Préface de Georges Duby. Paris, 1974, p. 13.

[34] *Bloch M.* La société féodale, p. 609.

[35] Ряд исследователей утверждают, что Блок знал методологические труды Вебера и испытал на себе его влияние. См., в частности, *Oexle O. G* Marc Bloch et la critique de la raison historique. // Marc Bloch aujourd'hui, p. 423.

[36] На конференции, посвященной «Анналам» (США, 1977 г.), американский историк сказал: при всем несомненном влиянии на Блока французской социологической школы нельзя не увидеть, что в теоретических предпосылках его исследований мысль Макса Вебера более существенна, нежели учение Дюркгейма. *Birnbaum N.* The Annales School and Social Theory. // Review, Vol. I, N 3/4, 1978, p. 227. Норман Бирнбаум, в частности отметил, что с точки зрения социологии Дюркгейма «структуры порождают значения», тогда как в «Феодальном обществе» Блока «структуры порождаются значениями». Ibid. p. 228.

[37] *Bloch M.* Pour une histoire comparée des sociétés européennes. // *Bloch M.* Mélanges historiques, t. I. Paris. 1983, p. 16, 24. Ср. Le comparatisme en histoire. // Marc Bloch aujourd'hui, p. 255 sq.

[38] *Bloch M.* Seigneurie française et manoir anglais. Paris, 1960 (Cahiers des Annales, 16).

[39] *Блок М.* Характерные черты французской аграрной истории, с. 29—30.

[40] Там же, с. 30.

[41] См. *Барг М. А.* Проблемы социальной истории в освещении современной западной медиевистики. М., 1973, с. 45, 48, 54, 76. Несколько иначе оценивает концепцию Блока *Ю. Л. Бессмертный.* Феодальная деревня и рынок в Западной Европе XII—XIII вв. М., 1969, с. 321. Ср. *Bois G.* Marc Bloch, historien d'un système social // Marc Bloch aujourd'hui, p. 165 sq.

[42] *Halphen L.* Introduction à l'histoire, p. 50.

[43] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 26.

[44] *Блок М.* Характерные черты французской аграрной истории, с. 38.

[45] Там же, с. 151. Ср. свидетельство его ученика: читая лекцию студентам и дойдя до пункта своих рассуждений, где он ощущал недостаток данных для аргументации, неизменно богато фундированной и безупречно логичной и убедительной, Блок прерывал ход мыслей замечанием: «Извините меня, здесь я не знаю». На это свидетельство ссылается сын Марка Блока Этьен. *Bloch: E.* Marc Bloch: Father, Patriot, and Teacher. New York, 1987, p. 11.

[46] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 27.

[47] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. с. 335 В своей последней работе «К методологии гуманитарных наук» (1974) Бахтин прямо ссылается на Блока. См. там же, с. 370.

[48] *Bloch M.* Seigneurie française et manoir anglais, p. 19.

[49] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, 20.

[50] Ibid., p. 24.

[51] Ibid., p. 49.

[52] *Bloch M.* La société féodale, p. 122—123.

[53] Ibid., p. 123.

[54] Ibid., p. 436.

[55] Ibid., p. 438.

[56] Продолжая и углубляя анализ ритуалов вассальной зависимости, Жак Ле Гофф опирается на труды Блока, демонстрируя тем самым их плодотворность для современного исследования средневековой социальной символики. См. *Le Goff J.* Le rituel symbolique de la vassalité // *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 349—420.

[57] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 25.

[58] Ibid.

[59] Ibid., p. 4.

[60] Ibid.

[61] *Bloch M.* Les caractères originaux..., t. II, p. XXVII.

[62] *Bloch M.* La société féodale, p. 115—116.

[63] Ibid., p. 117.

[64] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 101, 102.

[65] *Bloch M.* La société féodale, p. 625.

[66] Ibid., p. 130.

[67] Ibid., p. 135.

[68] Ibid., p. 425, 432—433.

[69] *Bloch M.* Liberté et servitude personnelles au moyen âge, particulièrement en France. // *Bloch M.* Mélanges historiques. T. I, p. 286—355.

[70] *Bloch M.* La société féodale, p. 430, 327—328.

[71] «Профессия историка, — писал Марк Блок своему сыну Этьену 25 апреля 1940 г., — это добротное ремесло. Оно требует упорного труда, множества различных знаний и подлинных интеллектуальных способностей: любознательности, воображения, упорядоченного ума, наконец, уменья ясно и четко выразить мысли людей и присущие им способы чувствовать». Цит. в кн.: Fink C. Marc Bloch. A Life in History. Cambridge, 1989, p. 238, n. 114.

[72] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 85.

[73] Ibid., p. 40.

[74] *Bloch M.* La société féodale, p. 364.

[75] Ibid., p. 469.

[76] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, p. 103.

[77] Ibid., p. 79.

[78] *Perrin Ch.-E.* L'oeuvre historique de Marc Bloch. // Revue Historique, t. 199, 1948; *Dollinger Ph.* Nôtre maitre Marc Bloch. L'historien et sa méthode. // Revue d'histoire économique et sociale, vol. 27, N 2, 1948; *Walker L.* Marc Bloch, Feudal Society. History and Theory. Vol. III, N 2, 1963; *Born K. E.* Neue Wege der Wirtschafts- und Sozialgeschichte in Frankreich: Die Historikergruppe der Annales. // Saeculum, Bd. 15, H. 3, 1964; *Ginzburg C.* A proposito della raccolta dei saggi di Marc Bloch. // Studi medievali, 3e sér., VI, 1, 1965; *idem.* Prefazione. // *Bloch M.* I re taumaturghi. Torino, 1973; *Wüstemeyer M.* Die Annales: Grundsätze und Methoden ihrer neuen Geschichtswissenschaft. // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bd. 54, H. 1, 1967; *Mairet G.* Le discoure et l'historique. Paris, 1974; *Stoianovich T.* French Historical Method. The Annales Paradigm. Ithaca and London, 1976; *Schmitt J. C.* Bloch (Marc). // La Nouvelle histoire. Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel p. 79—82; *Colbert R.* Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch. // Theory and Society. Vol. 6, N 1, 1978, p. 45—73; *Burke P.* Reflections on the Historical Revolution in France: The Annales School and the Britisch Social History. // Review, Vol. I, N 3/4, 1978, p. 147—156; *Geremek B.* Marc Bloch, historien et résistant. // Annales. E. S. C., 41e année, N 5, 1986, p. 1091—1105.

Американской исследовательницей К. Финк опубликована его биография: *Fink C.* Marc Bloch. A Life in History. Cambridge 1989. В июне 1986 г. в Париже состоялась международная конференция по случаю столетнего юбилея Марка Блока. Ее материалы опубликованы в книге Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & Sciences sociales. Paris, 1990.

Вместе с тем нельзя не отметить, что при сохраняющемся живом интересе к вкладу в науку этого великого ученого, насколько я осведомлен, не существует ни одной монографии французского автора, в которой была бы всесторонне изучена методология Марка Блока. См. содержательную книгу итальянского исследователя Массимо Мастрогрегори: *Mastrogregori M.* Il genio dello storico.

[79] *Febvre L.* Combats pour l'histoire. Paris, 1953, p. 20.

[80] Annales d'histoire économique et sociale, N 1, 1929, p. 1—2.

[81] Annales d'histoire sociale, 1940/1941, p. 161.

[82] *Bloch M.* L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940. Paris, 1946, опубликована посмертно.

[83] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien. Paris, 1961, p. VII.

[84] «Апология истории» была опубликована Февром. Он же и предпочел это название (Блок больше склонялся к названию «Ремесло историка» (см. его письмо Этьену Блоку от 13 сентября 1942 г. — Bloch E. Marc Bloch: Father, Patriot, and Teacher, p. 16). Новейшее исследование оставленных Блоком машинописных экземпляров книги показало, что это издание (многократно впоследствии воспроизводившееся) было осуществлено не наилучшим образом. См. *Mastrogregori M.* Le manuscrit interrompu: Métier d'historien de Marc Bloch. // Annales. È. S. C, 44, N 1, 1989, p. 147—159.

[85] *Bloch M.* Apologie pour l'histoire..., p. XIV.

[86] *Bloch M.* L'étrange défaite, p. 23.

[87] Относительно продолжения публикации «Анналов» при режиме оккупации возникли разногласия между Февром, который настаивал на сохранении издания даже ценою неизбежных компромиссов, в частности исключения Блока из числа редакторов, и Блоком, осуждавшим эту позицию, но принужденным в конце концов уступить Февру.

[88] *Fink C.* Marc Bloch, p. 292, n. 162.

[89] Фашистская газета «Фёлькишер Беобахтер» писала, что Блок был «главарем банды убийц», финансируемых Лондоном и Москвой, и подчеркивала: этот факт неопровержимо доказывает идею национал-социализма о том, что «еврейский элемент задался целью уничтожить другие нации Европы». *Fink C.* Marc Bloch, p. 316.

[90] Текст завещания Марка Блока, в котором высказано это пожелание, гласит: «На протяжении всей своей жизни я стремился к полной честности выражения и духа. Ни под каким предлогом я не мирился с ложью — худшим видом прокаженности души». Цит.: *Febvre L.* Marc Bloch. // Architects and Craftsmen in History, p. 84.

[91] *Февр Л.* В каком состоянии находилась рукопись «Ремесло историка». // *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986; с. 118.

[92] Mairet G. Le discours et l'historique, p. 109 sq.

[93] *Баткин Л. М.* Два способа изучать историю культуры. // Вопросы философии, 1986, 12, с. 104—115.

[94] *Mairet G.* Op. cit., p. 96. О различиях в методологиях Февра и Блока см. *Cedronio M.* «Annales» attraverso le pagine delle «Annales». // Storiografia francese di ieri e di oggi. Napoli, 1977.

Часть 2

Глава 3

[1] *Braudel F.* La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Paris, 1949. 2e éd., 2 vols., 1966.

[2] *Braudel F.* The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philipp II. Vol. II. New York, Evanston, San Francisco, London, 1973, p. 757. Далее ссылки даются на второе английское издание.

[3] Ibid., p. 901.

[4] Ibid., Vol. I. 1972, p. 21.

[5] Ibid., Vol. II, p. 1238. В другой работе Бродель замечает, что социальное время делится «на тысячу быстрых и медленных ручейков, которые не имеют почти никакого касательства к повседневным ритмам хроники или традиционной истории». *Braudel F.* On History. Chicago, 1980, p. 12.

[6] *Braudel F.* The Mediterranean and the Mediterranean World. Vol. II, p. 1243. О влиянии броделевского понимания «структуры» на западногерманскую историографию и о критике его см. *Sieder R.* Was heißt Sozialgeschichte? Brüche und Kontinuitäten in der Aneignung des «Sozialen». // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1. Jg., H. 1, 1990, S. 35 ff.

[7] *Braudel F.* The Mediterranean..., Vol. II, p. 1244. Приведя слова Трейчке «Люди творят историю», Бродель возражает: «Нет, история также лепит людей и формирует их судьбу, — анонимная история, работающая в глубине и по большей части молча...» *Braudel F.* Position de l'histoire en 1950. // Braudel F. Ecrits sur l'histoire. Paris, 1969, p. 21. Кажется, с этим утверждением можно было бы согласиться и едва ли кто-нибудь стал бы ныне возрождать культ героев или «полубогов» (по выражению Броделя), свободно лепящих историю, но настойчивость, с какой Бродель отрицает человеческую свободу и последовательно подчеркивает бессилие индивида перед личной и коллективной судьбой, наводит на размышления.

[8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 138.

[9] *Бродель Ф.* Свидетельство историка. // Французский ежегодник 1982. М., 1984, с. 178—179.

[10] *Braudel F.* Ecrits sur l'histoire, p. 45—46.

[11] *Febvre L.* Un Livre qui grandit. // Revue historique, t. 203, 1950, p. 215, 222, 224. Ср. *Labrousse E.* En guise de toast à Fernand Braudel: Aux vingt-cinq ans de la Méditerranée! // Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. Histoire économique du monde méditerranéen 1450—1650. Toulouse, 1973, p. 7—17.

[12] Цитаты из рецензий собраны в статье: *Hexter J. H.* Fernand Braudel and the Monde Braudellien. // The Journal of Modern History, Vol. 44, 1972, p. 531—532.

[13] Хекстер полагает, что «Средиземноморье» написано так, что книгу вовсе необязательно штудировать внимательно и последовательно от начала до конца; читатель может заглядывать в тот или иной раздел, с тем чтобы познакомиться с содержанием отдельных небольших исследований, на которые и распадается труд Броделя. Длинные, подчас нескончаемые перечни (географических и личных имен, предметов и т. д.) отражают неистощимую радость автора, впервые разыскавшего в архивах эти материалы и с наслаждением демонстрирующего свои архивные богатства. Но детали нагнетаются ради них самих, не продвигая вперед мысль. *Hexter J. H.* Op. cit., p. 522 ff., 528. Ср. *Trevor-Roper H. R.* Fernand Braudel, the Annales, and the Mediterranean. // The Journal of Modern History, Vol. 44, 1972, p. 476.

[14] *Hexter J.* H. Op. cit., p. 533.

[15] *Braudel F.* Histoire et sciences sociales. La longue durée // Annales. E. S. C., 1958, N 4 (-*Braudel F.* Écrits sur l'histoire, p. 41—83).

[16] *Braudel F.* Écrits sur l'histoire. p. 55.

[17] Идея множественности временных ритмов, присущих разным слоям социальной реальности, была высказана и обоснована французским философом и социологом Жоржем (Георгием Даниловичем) Гурвичем. См. *Gurvitch G.* Déterminismes sociaux et Liberté humaine. Paris, 1955; *idem.* La multiplicité des temps sociaux. Paris, 1958; *idem.* The Spectrum of Social Time. Dordrecht, 1964. Вслед за Марселем Моссом Гурвич видел предмет социологии в изучении «целостных социальных феноменов», которые надлежит исследовать на всех «глубинных уровнях». Этим уровням соответствуют разные темпоральности. См. *Braudel F.* Ecrits sur l'histoire, p. 78 sq., 119 sq.

[18] *Braudel F.* Ecrits sur l'histoire, p. 51.

[19] *Kinser S.* Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel. // The American Historical Review, Vol. 86, N 1, 1981, p. 94 ff.

[20] См. *Гуревич А. Я.* Что такое исторический факт? // Источниковедение. Теоретические и методические проблемы. М., 1969, с. 50—88; *Библер В. С.* Исторический факт как фрагмент действительности (Логические заметки). // Там же, с. 89—101.

[21] *Kinser S.*, Op. cit., p. 67—68.

[22] *Hexter J. H.* Op. cit., p. 518—519.

[23] *Braudel F.* Ecrits sur l'histoire, p. 54.

[24] *Braudel F.* The Mediterranean, Vol. II, p. 899.

[25] Единственное глухое упоминание в печати об этом конфликте, которое мне известно, — это буквально несколько слов Жака Ле Гоффа, см. Le Goff J. L'appétit de l'histoire. // Essays d'egohistoire. Paris, 1987, p. 238.

[26] *Braudel F.* Civilisation matérielle et capitalisme (XVe—XVIIIe siècle), Paris, 1967. См. *Perrot J.-C.* Le présent et la durée dans l'oeuvre de Fernand Braudel. // Annales. E. S. C., 36e année, N 1, 1981.

[27] См. об этом: *Stoianovich T.* Social History: Perspective of the Annales Paradigm. // Review. I, 3/4, 1978, p. 21.

[28] *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности. Возможное и невозможное. М., 1986, с. 37. См. об этой книге: *Соколова М. Н.* Историческая теория Фернана Броделя. // Французский ежегодник 1972. М., 1974; *ее же*. Современная французская историография. М., 1979; *Далин В. М.* Историки Франции XIX—XX веков. М., 1981; *Афанасьев Ю. Н.* Фернан Бродель и его видение истории. // *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1, с. 5—28.

[29] *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1, с. 359.

[30] *Elias N.* Über den Prozess der Civilization. Bd. 1—2. Frankfurt /M., 1981—1982.

[31] См. *Jaritz G.* Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters. Wien — Köln, 1989, S. 177.

[32] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 331 и след., 369.

[33] Цит. по кн.: *Dosse F.* L'histoire en miettes, p. 157.

[34] *Braudel F.* L'identité de la France. Espace et histoire. Paris, 1986; Les Hommes et les Choses. 1—2. Paris, 1986. Это сочинение было задумано в четырех частях, но Бродель не успел написать третью и четвертую части («Государство, культура, общество» и «Франция за пределами Франции»).

[35] *Braudel F.* L'identité de la France. Les Hommes et les Choses, 2, p. 401.

[36] В этом смысле небезынтересно сопоставление концепций возникновения капитализма, выдвинутых Максом Вебером и Броделем. Как известно, Вебер придавал огромное значение протестантской этике, «духу капитализма», т. е. ментальности avant la lettre, как неотъемлемому компоненту развития. Бродель не пошел этим путем, оставшись всецело в рамках экономической истории. См. *Steiner Ph.* Capitalisme et modernité: l'impasse sur Max Weber? // Lire Braudel. Paris, 1988, p. 133—156.

[37] Lire Braudel, p. 1.

[38] The Impact of the Annales School on the Social Sciences. // Review, vol. I, N 3/4, 1978.

[39] Цит.: *Dosse F.* Op. cit., p. 152.

[40] См.: *Aymard M.* Braudel (Fernand). // La Nouvelle Histoire. Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel., p. 83—86; *Raison J.-P.* Géographie historique. // Ibid., p. 183—194; Espace et histoire. Hommage à Fernand Braudel. // Annales. É. S. C., 41e année, N 6, 1986. Ср. *de Planhol X.* Géographie historique de la France. Paris, 1988.

[41] См. *Афанасьев Ю. Н.* Фернан Бродель и его видение истории. // *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1.

[42] Цит.: *Dosse F.* Op. cit., p. 157. «Для меня, — писал Бродель, — история может быть понятна только в *n* измерениях, как «многомерная история». *Braudel F.* Écrits sur l'histoire, p. 191.

[43] Цит.: *Dosse F.* Op. cit., p. 114, 155.

[44] *Braudel F.* Entretien. // L'Histoire, septembre 1982.

[45] Lire Braudel, p. V. Один из авторов сборника (Ф. Фурке) задает себе вопрос: «Бродель — крупный ученый, мыслитель?» и отвечает: «Нет, он—большой художник, визионер». *Fourquet F.* Un nouvel espace-temps. // Lire Braudel, p. 92. Точно такую же оценку дает мадам Бродель. См.: *Braudel P.* Les

origines intellectuelles de Fernand Braudel. // Annales. E. S. C., 47e année N 1, 1992, p. 243—244.

Глава 4

[1] *Duby G.* Le plaisir de l'historien // Essays d'ego-histoire... réunis et présentés parP. Nora. Paris, 1987, p. 133. Этот сборник высказываний историков о самих себе и о своей работе задуман Пьером Нора как демонстрация связей между историей, которую они изучают, и историей, которая с ними происходит.

[2] Ibid., p. 130 sq.

[3] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues. Paris, 1980, p. 40.

[4] *Duby G.* La Société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise. Paris, 1953; *idem.* L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire, IXe—XVe siècles). Essai de synthèse et perspectives de recherches. T. I—II Paris, 1962; *idem.* Des sociétés médiévales. Paris, 1971; *idem.* Guerriers et paysans, VIIe—XIIe siècle. Paris, 1973; Histoire de la France rurale, sous la dir. de G. Duby et A. Wallon. Tt. 1—4. Paris, 1975—1976; Histoire de la France urbaine, sous la dir. de G. Duby. Tt. 1—5, Paris, 1980—1985.

[5] Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Prés. par G. Duby et J. Le Goff. Rome, 1977; *Duby G.* Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Paris, 1981.

[6] *Duby G.* Guillaume le Maréchal, ou le meilleur chevalier du monde. Paris, 1984.

[7] *Duby G.* Adolescence de la Chrétienté occidentale, 980—1140. Genée, 1966; *idem.* L'Europe des cathédrales, 1140—1280. Genève, 1966; *idem.* Fondements d'un nouvel humanisme, 1280—1440. Genève, 1967 (-*Duby G* Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980—1420. Paris, 1976); *idem.* Le dimanche de Bouvines. 27 Juillet 1214. Paris, 1973; *idem.* L'an mil. Paris, 1974; *idem.* Saint Bernard. L'art cistercien. Paris, 1976; *idem.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Paris, 1978. Ср.: *Duby G., Mandrou R.* Histoire de la civilisation française. Moyen âge, XVIe siècle. Paris, 1958; Les Procès de Jeanne d'Arc, prés. par G. et A. Duby. Paris, 1973; Histoire de la vie privée, sous la dir. de Ph. Ariès et de G. Duby. Paris 1985.

[8] Ср. *Chartier R.* Cultural History Between Practices and Representations. Cambridge, 1988, p. 44 f.

[9] *Duby G.* La Féodalité? Une mentalité médiévale. // Annales. É. S. C., 13e année, 1958, p. 765—771; *idem.* L'Histoire des mentalités. // L'Histoire et ses méthodes. Sous la dir. de Ch. Samaran (Encyclopédie de la Pléiade). Paris, 1961, p. 937—966; *idem.* L'Histoire vivante. // L'Arc, 18, 1962, p. 65—72; *idem.* Problèmes et méthodes en histoire culturelle. // Objet et méthode d'histoire de la culture. Actes du Colloque Franco-Hongrois de Tihany, sous la dir. de J. Le Goff et B. Kopeczi. Paris 1982; *idem.* Le mental dans le fonctionnement des sciences humaines. // L'Arc, 72, 1978, p. 90-92.

О месте истории ментальностей в контексте работ Дюби см.: *Bourquin J.-Chr.* Georges Duby et l'Histoire des mentalités: une vue d'ensemble. // Mentalities. Mentalités An Interdisciplinary Journal. Vol. 4, N 2, 1987, p. 1—9; Vol. 5, N 1, 1988, p. 14—29.

[10] *Marx J.* Les Mentalités: Un au-delà de l'histoire. // Mentalities, Mentalités. Vol. 2, No. 1, 1984, p. 2.

[11] *Furet F.* En marge des Annales: histoire et sciences sociales. // Le Débat no. 17, 1981, p. 112—126: *idem.* De l'histoirerécit à l'histoir-problème. // Diogène', no. 89, 1975, p. 113—131.

[12] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 118.

[13] La Nouvelle Histoire. Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, p. 380.

[14] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 194.

[15] *Duby G.* L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval, t. 2, p. 384.; *idem.* Guerriers et paysans..., p. 289; *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 119—121, 126.

[16] *Duby G.* La Société aux XIe et XIIe siècles.

[17] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 140, 156.

[18] Ibid., p. 96.

[19] *Le Goff J.* L'appétit de l'histoire. // Essays d'egohistoire, p. 233.

[20] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 102.

[21] *Duby G.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Paris, 1978.

[22] *Struve T.* Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. Stuttgart, 1978; *Oexle O. G.* Die funktionale Dreiteilung der „Gesellschaft" bei Adalbero von Laon: Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter. // Frühmittelalterliche Studien, 12, 1978, S. 1—54; *idem. Tria genera hominum.* Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter. // Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von L. Fenske, W. Rösener und Th. Zotz. Sigmaringen, 1984, S. 494 ff.; *idem.* Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens. // Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. Hrsg. von Fr. Graus (Vorträge und Forschungen, Bb. XXXV). Sigmaringen, 1987, S. 65—117; *Dutton P. E. Illustre civitatis et populi exemplum*: Plato's Timaevs and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society. // Mediaeval Studies, 45, 1983, p. 79—119; *Le Goff J.* Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale. // Annales. É. S. C., 34e année, N 6, 1979.

[23] *Duby G.* La féodalite? Une mentalité médiévale. // Annales. É. S. C., 13e année, 1958, p. 765—771 (-*Duby G.* Hommes et structures du Moyen-âge. Paris, 1973, p. 103—111).

[24] *Cp. Schreiner K.* Von der Schwierigkeit, mittelalterliche Mentalitäten kenntlich und verständlich zu machen. Bemerkungen zu Dubys „Zeit der Kathedrale„ und „Drei Ordnungen" für deutschsprachige Leser. // Archiv für Kulturgeschichte. 68. Bd., H. 1, 1986, S. 226—228.

[25] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 44.

[26] Faire de l'histoire, Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora. T. 1. Nouveaux problèmes. T. 2. Nouvelles approches; T. 3. Nouveaux objets. Paris, 1974.

[27] *Duby G.* Le plaisir de l'historien, p. 132.

[28] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 54.

[29] *Dosse F.* L'histoire en miettes.

[30] Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? // Annales. É. S. C., No 2, 1988, p. 291—293.

[31] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 70.

[32] Ibid., p. 137.

[33] см.: La culture populaire au moyen age. Sous la dir. de P. Boglioni. Québec, 1979.

[34] *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 78—79.

[35] Любопытно сопоставить эти возражения Дюби против изучения народной культуры с возражениями Франсуа Фюре против изучения истории ментальностей в целом. Фюре, не скрывающий серьезных методологических разногласий в среде «анналистов», утверждает, в частности, что интерес к изучению ментальностей якобы вызван прежде всего «ностальгией» человека современного западного общества — его потаенными сожалениями об утрате старого патриархального мира; прошлое мыслится историками ментальностей в виде «изнанки» настоящего; они ищут в минувших эпохах знакомое, скрытое иллюзией странного, чуждого. *Furet F.* En marge des Annales. Histoire et sciences sociales // Le Débat, N 17, 1981, p. 124 sq.

36 *Duby G.* La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale. // *Duby G.* Hommes et structures du Moyen Age. Paris, 1973, p. 299—308. Ср.: *Duby G.* Le Temps des cathédrales. L'art et la société 890—1420. Paris, 1976, p. 239; *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 79—80.

37 *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 180.

38 *Duby G.* Guerriers et Paysans, VIIe—XII siècles. Premier essor de l'économie européenne. Paris, 1973, p. 60—86; *Duby G.* Histoire anthropologique. // Annales. É. S. C., 29e année, 1974, p. 1366—1367.

39 *Vauchez A.* La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Paris, 1981.

40 *Ginzburg C.* Storia notturna. Una decifrazione del sabba. Torino, 1989.

41 *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990, с. 308 и след.

42 *Burke P.* Popular Culture Reconsidered. // Storia della Storiografia, 1990, 17, p. 41 ff.

43 Возражения Жака Ле Гоффа Пьеру Бурдье, который ставит под сомнение понятие «народная культура» и правомерность ее изучения (*Bourdie P.* La distinction: Critique sociale du jugement. Paris, 1979, p. 459), см.: *Le Goff J.* The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages. // Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century. Ed. by S. L. Kaplan. Berlin — New York — Amsterdam, p. 20—22. В понимании Ле Гоффа народная культура представляет собой не «контркультуру», которая в перевернутом виде отражает черты господствующей культуры, а, скорее, специфическую форму, объединяющую «потребление» и «производство» культуры.

44 *Duby G.* Le plaisir de l'historien, p. 95.

45 *Duby G.* Saint Bernard. L'art cistercien. Paris, 1976.

46 *Duby G.* Le Temps des cathédrales. Paris, 1976. Западногерманский критик отмечает, что эта книга не содержит того, что обещает: встречи и пересечения искусства и общества даются на уровне ассоциативном и скорее посредством «вчувствования», нежели аргументированно, и прекрасный стиль изложения подчас заменяет исторические доказательства. *Schreiner K.* Von der Schwierigkeit, mittelterliche Mentalitäten kenntlich und verständlich zu machen, S. 219—220.

47 *Duby G.* Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Paris, 1981, p. 23—25, 227. Ср. Amour, mariage, parenté. // Annales. E. S. C., 36e année, N 6, 1981.

48 См. рецензию Ю. Л. Бессмертного на книгу Дюби: Советская этнография, 1983, N 2, с. 161—164.

49 См. *Duby G.* Des sociétés médiévales. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 4 décembre 1970. Paris, 1971, p. 45; *idem.* Le mental et le fonctionnement des sciences humaines. // L'Arc. 72, 1979, p. 90—92.

50 *Pfister Chr.* Etudes sur le regne de Robert le Pieux. Paris, 1885. *Duby G.* Histoire des mentalités. L'Histoire et ses méthodes. Paris, 1961, p. 938—939.

51 *Boureau A.* Propositions pour une histoire restreinte des mentalités. // Annales. É. S. C., 44e année, N 6, 1989, p. 1494—1495.

52 *Duby G.* Histoire sociale et idéologies des sociétés. // Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes, p. 148—149.

53 Bloch M. Apologie pour l'histoire, p. 79.

54 За время, прошедшее после завершения работы над этой книгой, вышли мемуары Дюби «История продолжается» (L'Histoire continue, Paris, 1991). Изучив его книгу, я тем не менее ничего не изменил в этой главе. Воспоминания Дюби очень интересны, в них прослежен весь его творческий путь, начиная с 40-х годов, и все основные тезисы «Диалогов» с Лардро остаются неизменными и едва ли существенно дополненными.

Глава 5

[1] *Le Roy Ladurie E.* Montaillou, village occitan de 1294 à 1324. Paris, 1975.

[2] *Döllinger V.* Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Bd. 2. München, 1890.

[3] На эту сторону дела обращает внимание и рецензент книги Натали Земон Дэвис: *Davis N. Z.* Les conteurs de Montaillou. // Annales È. S. C., 34e année, N 1, 1979, p. 168—69.

[4] *Boyle L. E.* Montaillou revisited: mentalité and methodology. // Pathways to Medieval Peasants. Ed. by J. A. Raftis. Toronto, 1981, p. 119—140.

[5] *Le Roy Ladurie E.* Montaillou, p. 151. См., однако, замечания Н. З. Дэвис относительно точности и адекватности применяемых Леруа Ладюри оценок сексуальной жизни местных жителей. *Davis N. Z.* Les conteurs de Montaillou, p. 66 sq.

[6] *Le Roy Ladurie E.*, p. 158.

[7] *Ibid.*, p. 212.

[8] *Davis N. Z.* Les conteurs de Montaillou, p. 65.

[9] См. *Peters I.* Das Angebot des „Annales" und das Beispiel Le Roy Ladurie. Nachdenkenswertes über französische Sozialgeschichtsforschung. // Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, 1989, I, S. 139—159.

[10] *Le Roy Ladurie E.* Les paysans de Languedoc. T. 1—2. Paris, 1966. См. обстоятельную рецензию А. Д. Люблинской и В. Н. Малова: Средние века, вып. 34, М., 1971, с. 317—322.

[11] *Le Roy Ladurie E. Les Paysans de Languedoc. Paris, 1969, p. 370.*

[12] Ibid., p. 10.

[13] Ibid., p. 161.

[14] *Le Roy Ladurie E.* Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579—1580. Paris, 1979.

[15] *См. Bercé Y.—M.* Fête et revolte. Paris, 1976.

[16] *Le Roy Ladurie E.* Les Paysans de Languedoc, p. 228—229.

[17] *Davis N. Z.* Society and Culture in Early Modern France. Eight Essays. Stanford, 1965.

[18] Ibid., p. 247.

[19] *Le Roy Ladurie E.* L'aiguillette // *Le Roy Ladurie E.* Le territoire de l'historien, t. 2. Paris, 1978, p. 136—149.

[20] *Le Roy Ladurie E.* Les Paysans de *Languedoc, p. 358—359.*

[21] *Delumeau J.* La Peur en Occident (XIVe—XVIIIe siècles). Une cité assiégée. Paris, 1978; *idem.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe — XVIIIe siècles). Paris, 1983.

[22] *Le Roy Ladurie E.* Les Paysans de Languedoc, p. 360.

[23] *Le Roy Ladurie E.* L'histoire immobile. Collège de France. Leçon inaugurale. Paris, 1973.

[24] *Le Roy Ladurie E.* Un concept: L'unification microbienne du monde. // *Le Roy Ladurie E.* Le territoire de l'historien. T. 2, p. 37—97.

[25] См. *Люблинская А. Д.* К проблеме социальной психологии французского крестьянства XVI—XVIII вв. // Вопросы истории, 1981, N 10; История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 3. М., 1986, с. 492 и след.

[26] Histoire économique et sociale de la France. Paris, 1977.

[27] Цит. по кн.: *Couthau-Begarie H.* Le phenomene «Nouvelle Histoire», p. 159.

[28] *Le Roy Ladurie E.* L'argent, L'amour et la mort en pays d'oc. Paris, 1980.

[29] *Le Roy Ladurie E.* Paris-Montpellier P. C. — P. S. U. 1945—1963. Paris, 1982.

[30] *Le Roy Ladurie E.* Parmi les historiens. Paris, 1983, p. 427.

Глава 6

[1] *Le Goff J.* La civilisation de l'Occident médiéval. Paris, 1964. Русский перевод: *Жак Ле Гофф.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

[2] *Le Goff J.* Marchands et banquiers du Moyen Age. Paris, 1956; *idem.* Les intellectuels au Moyen Age. Paris, 1957; *idem.* Le Moyen Age. Paris, 1962.

[3] *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident médiéval. Paris, 1977.

[4] Essays d'ego-histoire, p. 176.

[5] Essays d'ego-histoire, p. 227.

[6] О содержании работы Ж. Ле Гоффа я знаю лишь по краткому изложению ее в статье: *Le Goff J.* The Whys and Ways of Writing a Biography: The Case of Saint Louis. // Exemplaria. A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies. Vol. I, no. 1, 1989, p. 207—225. См. также *Le Goff J.* After Annales: the Life as history. // The Times Literary Supplement, April 14—20, 1989, p. 394, 405; Que Demande-t-on à l'Histoire. Entretien avec Jacques Le Goff. // L'Ane, N 38, 1989, pp. 26—30.

[7] *Le Goff J.* Les mentalités. Une histoire ambigue. // Faire de l'histoire. 3, p. 82. Критика Карло Гинзбургом цитированных мной слов Ле Гоффа о том общем, что присутствовало в ментальностях Цезаря и его солдата, св. Людовика и его крестьянина, Колумба и его матроса (*Ginzburg C.* The Cheese and the Worms, p. XXIII), на мой взгляд, едва ли справедлива, ибо Ле Гофф отнюдь не склонен игнорировать или недооценивать социальную структуру и социальную дифференциацию. Этот упрек мог быть адресован Люсьену Февру, рассуждавшему об абстрактном «человеке шестнадцатого века». См. выше.

[8] Essays d'ego-histoire, p. 233.

[9] *Le Goff J.* Histoire et mémoire Paris, 1986, p. 25.

[10] *Bremond Cl., Le Goff J., Schmitt J. Cl.* L'„Exemplum" (Typologie des Sources du Moyen Age occidental, fasc. 40). Turnhout, 1982.

[11] *Le Goff J.* La Bourse et la Vie. Paris, 1986.

[12] *Гуревич А. Я.* «Социология» и «антропология» в проповеди Бертольда Регенсбургского. // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988, с. 86—97.

[13] *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990, с. 62 и след.

[14] *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 78; *idem.* La civilisation de l'Occident médiéval, p. 452.

[15] *Сенека, Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, с. 5.

[16] *Le Goff J.* La Bourse et la Vie. Толкование Ле Гоффом соответствующих текстов, в частности «Диалога о чудесах» Цезария Гейстербахского, расходится также с толкованием А. Бернстейна. Я опираюсь на неопубликованную рукопись этого американского медиевиста, с которой он любезно меня ознакомил во время моего пребывания в США и которая посвящена «истории ада».

[17] *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989, с. 204 и след.

[18] *Gurevic A.* Il mercante // L'uomo medievale. A cura di J. Le Goff. Roma, 1987.

[19] *Le Goff J.* Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps du marchand. // Annales, É. S. C., 1960, p. 417—433; *idem.* Le temps du travail dans la „crise" du XIVe siècle: du temps médiéval au temps moderne. // Le Moyen Age, 69, 1963, p. 597—613 (*Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 46—79).

[20] Из числа отечественных исследователей нужно упомянуть И. Е. Данилову (интерпретация времени в живописи эпохи перехода от Средневековья к Ренессансу) — *Данилова И. Е.* От средних веков к Возрождению. М., 1975, и А. Д. Михайлова (время в рыцарском романе) — *Михайлов А. Д.* Француз-

ский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1976.

[21] *Le Goff J.* Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval. // Etudes historiques. Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand, 5, p. 41—57; *idem.* Métier et profession d'après les manuels de confesseurs de Moyen Age. // Miscellanea Mediaevalia, Bd. 3. Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen. Berlin, 1964, S. 44—60. (*Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 91—107, 162—180).

[22] *Le Goff J.* Travail, techniques et artisans dans les systémes de valeur du haut Moyen Age (Ve—Xe siècle). // Artigianato e Tecnica nella società dell'alto Medioevo occidentale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XVIII. Spoleto, 1971, p. 239—266; *idem.* Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Age. // Agricoltura e il mondo rurale nell'alto medioevo. Settimane...XIII. Spoleto, 1966, p. 723—741 (*Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 108—130, 131—144); *Mane P.* Calendriers et techniques agricoles (France — Italie, XIIe—XIIIe siècles). Préface de J. Le Goff. Paris, 1983, p. I—VII.

[23] *Le Goff J.* Note sur société tripartie, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IXe au XIIe siècle. // L'Europe aux IXe—XIIe siècles. Warszawa, 1968, s. 63—72 (*Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 80—90).

[24] *Duby G.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme.

[25] *Le Goff J.* Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale. // Annales. É. S. C., 34e année, N 6, 1979, p. 1187—1215.

[26] *Le Goff J.* Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne. // Annales. É. S. C., 1967, p. 780—791; *idem.* Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le Dragon. // Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo. T. II. Napoli, 1970, p. 51—90; *idem.* Mélusine maternelle et défricheuse. // Annales. É. S. C., 1971, p. 587—603 (*Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 223—279, 307—331).

[27] *Карсавин Л. П.* Очерки средневековой религиозности, преимущественно в Италии. СПб, 1912.

[28] *Гуревич А. Я.* Историческая наука и историческая антропология. // Вопросы философии, 1988, N 1; *его же.* Социальная история и историческая наука. Вопросы философии, 1990, N 4.

[29] *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы, с. 108.

[30] *Dykmans M.* Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Rome, 1973.

[31] *Библер В. С. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков.* // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.

[32] *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. Paris, 1981.

[33] *Ле Гофф Ж.* С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII—XIII вв.). // Одиссей. Человек в истории. М., 1992.

[34] *Murray A.* Reason and Society in the Middle Ages. Oxford, 1985, Part II.

[35] *Gurevic A.* Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà. // Annales. É. S. C., 37e année, N 2, 1982, p. 255—275.

[36] *Ле Гофф Ж.* С небес на землю, с. 43.

[37] *Wrzosek W.* In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History. // Narration and Explanation. Contributions to the Methodology of the Historical Research. Ed. by J. Topolski. Amsterdam — Atlanta, 1990, p. 126.

[38] *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 339; *idem.* L'imaginaire médiéval. Essais. Paris, 1985, p. 7—13.

[39] *Le Goff J.* L'historien et l'homme quotidien. // Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. T. II. Méthodologie de l'histoire et des Sciences Humaines. Toulouse, 1972 (*Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age, p. 339).

[40] *Ginzburg C.* Renouveler la réflexion méthodologique. // Le Monde, 19 janvier 1990, p. 22.

[41] *Veyne P.* Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie. Paris, 1971, p. 265—266.

[42] *Le Goff J.* Histoire et mémoire, p. 20, 22, 304. Ср. *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Paris, 1969.

[43] *Le Goff J.* Histoire et mémoire, p. 23.

[44] L'uomo medievale. A cura di Jacques Le Goff. Roma — Bari, 1987.

[45] Laterza Newsletter, January 1990.

[46] См. Приложение — Интервью с Ж. Ле Гоффом.

Глава 7

[1] *Де Ларошфуко, Франсуа.* Мемуары. Максимы. М., 1971, с. 36 (Максима 26). В США я услышал другую максиму: «Есть две вещи, коих невозможно избежать, — это смерть и налоги».

[2] *Vovelle M.* Encore la mort: un peu plus qu'une mode? // Annales. É. S. C., 37e année, N 2, 1982, p. 276—287.

[3] *Хейзинга Й.* Осень. Средневековья. М., 1988; *Morin E.* L'homme et la mort. Paris, 1951; *Tenenti A.* La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle. Paris, 1952; *idem.* Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento. Toruno, 1957; *Vovelle G.* et *M.* Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après autels des âmes du purgatoire. XVe—XXe siècles. Paris, 1970; *Vovelle M.* Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles. Paris, 1974; *idem.* Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Paris, 1978; *idem.* La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. Paris, 1983; *Lebrun F.* Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIII siècles. Essai de demographie et de psychologie historiques. Paris, La Haye, 1971; *Le Roy Ladurie E.* Chaunu, Lebrun, Vovelle: la nouvelle histoire de la mort. // *Le Roy Ladurie E.* Le territoire de l'historien. T. I. Paris 1973; *idem.* L'argent, l'amour et la mort en pays d'Oc. Paris, 1980; *Ariés Ph.* Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours. Paris, 1975; *idem.* Western Attitudes toward Death: from the Middle Ages to the Present. Baltimore and London, 1976; *idem.* L'Homme devant la Mort. Paris, 1977; *idem.* La purgatoire et la cosmologie de l'Au-delá. // Annales. É. S. C., 38e année, N 1, 1983; Autour de la Mort. // Annales. É. S. C., 31e année, N 1, 1976; *Chaunu P.* La mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Paris, 1978; La Mort au Moyen Age. Colloque de l'Association des Historiens médiévistes français réunis à Strasbourg en juin 1975. Strasbourg, 1977; *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков. // Труды по знаковым системам, VIII. Тарту, 1977; *Delumeau J.* La Peur en Occident (XIVe—XVIIIe siècles). Une cité assiégée. Paris, 1978; *idem.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe—XVIIIe siècles. Paris, 1983; *Neveux H.* Les lendemain de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-ers 1300). // Annales. É. S. C., 34e année, N 2, 1979; *Gatto G.* Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age. // Annales. É. S. C., 34e année, N 5, 1979; Le sentiment de la mort au moyen âge. Sous la dir. de C. Sutto. Québec, 1979; Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death. Ed. by J. Whaley. London, 1981; *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. Paris, 1981; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры, М., 1981; *Gurevic A.* Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà. // Annales. É. S. C., 37e année, N 2, 1982; *Gurjewitsch A.* Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst (in Verbindung mit des Auffassung vom Tode und der jenseitigen Welt).

// Architektur des Mittelalters. Funktion und Gestalt. Weimar, 1983 (- Archiv für Kulturgeschichte. 71. Bd., H. 1, 1989); *Bernstein A. L.* Theology between Heresy and Folklore: William of Auvergne on Punishment after Death. // Studies in Medieval and Renaissance History. Vol. V, 1982; *idem.* Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory. // Speculum. Vol. 57, No. 3, 1982; *idem.* Thinking about Hell. // The Wilson Quarterly. Summer 1986; *idem.* The Invocation of Hell in Thirteenth-Century Paris. // Supplementum festivum. Studies in Honor of P. O. Kristeller. New York, 1987; Death in the Middle Ages. Ed. by H. Braet and W. Verbeke. Leuven, 1983; *Rouche M.* Haut Moyen Age occidental. // Histoire de la vie privée. Sous la dir. de Ph. Ariès et de G. Duby. T. I. Paris, 1985; *Stone L.* Death. // *Stone L.* The past and the present revisited. London and New York. 1987; *Новикова О. А.* К вопросу о восприятии смерти в средние века и Возрождении (на материале испанской поэзии) // Культура средних веков и нового времени. М., 1987; *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989; *Camporesi P.* The Fear of the Hell. Oxford, 1991.

[4] *Ariès Ph.* Un historien du Dimanche. Paris, 1980.

[5] *Burguière A.* Ariès. // Dictionnaire des sciences historiques. Sous la dir. de A. Burguière. Paris, 1986, p. 68.

[6] *Stone L.* The past and the present revisited, p. 396.

[7] *Ariès Ph.* L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancient Régime. Paris, 1960.

[8] *Ariès Ph.* L'Homme devant la Mort, p. 287.

[9] Анонимность погребений истолковывается Арьесом как доказательство безразличия к индивидуальности. Но как согласовать этот тезис, который, возможно, имеет под собой известные основания, с тем, что с самого начала Средневековья в монастырях составлялись «некрологи» и «поминальные книги», содержавшие тысячи имен умерших и живых, и эти имена сохранялись и при копировании списков: за спасение души лица, внесенного в подобный список, молились монахи. Сохранение имени может быть истолковано как внимание к индивиду. Видимо, понимание личности было неодносложным и довольно противоречивым. См.: *Oexle O. G.* Die Gegenwart der Toten. // Death in the Middle Ages, p. 56, n. 200. Ср. *Schmid K.* und *Wollasch J.* Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters. // Frühmittelalterliche Studien. Bd. 9. Münster, 1967.

[10] *Borst A.* Zwei mittelalterliche Sterbefälle. // Mercur, 34, 1980, S. 1081—1098.

[11] *Brenk B.* Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes. Wien, 1966, S. 43 f. Ср. *Rouche M.* Haut Moyen Age occidental. // Histoire de la vie privée. Sous la dir de Ph. Ariès et de G. Duby. T. 1. Paris, 1985, p. 498.

[12] См. *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников, с. 113—116. Подпись под фотографией саркофага Агильберта (с. 116) по недосмотру редактора искажена; нужно читать: «святой Агильберт».

[13] Подробнее см.: *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981; idem. Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Darmstadt, 1989; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры, гл. 4; *Gurjewitsch A.* Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit..., S. 102 ff.; *Gurevic A.* Au moyen Age..., p. 272.

Представление об индивидуальном суде над душою в момент смерти время от времени возникало и в патристике. Однако эта идея была чрезвычайно неясной для раннехристианских писателей. См.: *Ntedika J.* L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin. Paris, 1966. Души после смерти испытывают муки или радость в ожидании Судного дня, писал Тертуллиан; видимо, предполагалось, что приговор уже вынесен. Точно так же Августин утверждал, что в то время, как тела умерших покоятся в могилах, души праведников пребы-

вают в лоне Авраамовом, а души неправедных мучаются apud inferos. Однако суд невозможен без воплощения. После воскресения радости Божьих избранников возрастут, а муки грешников усилятся, ибо они будут мучиться совместно со своими телами. August. Comm. in Ev. Joh. 19, 17; 49, 10; Tert. Apol. 48. См.: *Brenk B.* Op. cit., S. 35. Прямо о суде над душой индивида сразу же после его смерти нигде не говорится.

[14] *Chartier R.* Les arts de mourir, 1450—1600. // Annales. É. S. C., 31e année, N 1, 1976, p. 51—75.

[15] *Гуревич А. Я.* Культура и общество..., с. 87—88, 157.

[16] *McManners J.* Death and the French historians. // Mirrors of Mortality, p. 116 f.

[17] *Dinzelbacher P.* Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen. // Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 61, 1979, S. 16—34; *idem.* Klassen und Hierarchien im Jenseits. // Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (Miscellanea Mediaevalia, 12, 1). Bonn, 1979, S. 35—40.

[18] Zeitschrift für historische Forschung. Bd. 6, H. 2, 1979, S. 213—215.

[19] *Vovelle M.* La mort et l'Occident, p. 23, 24; *idem.* Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures differentes. // Annales. É. S. C., 31e année, N 1, 1976; *idem:* Encore la mort...; *idem.* Mourir autrefois... Мишель Вовель (род. в 1933 г.), в прошлом профессор университета в Эксе (Прованс), ныне занимает престижную кафедру в Париже.

[20] *Vovelle M.* Y a-t-il un inconscient collectif? // La pensee, N 205, 1979, p. 125—136 (-*Vovelle M.* Idéologie et Mentalités. Paris, 1982, p. 85—100).

[21] *Vovelle M.* De la cave au grenier: un itinéraire en Provence, de l'histoire sociale à l'histoire des mentalités. Québec, 1981.

[22] *Vovelle M.* Y a-t-il un inconscient collectif p. 136.

[23] *Vovelle M.* La mort et l'Occident, p. 10, 22.

[24] *Chiffoleau J.* Ce qui fait changer la mort dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age. // Death in the Middle Ages, p. 122 ff.

[25] *Chiffoleau J.* La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la region d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320—vers 1480). Rome, 1980; *idem.* Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age. // Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XV siècle. Rome, 1981, p. 235—256.

[26] *Chaunu P.* Mourir à Paris XVIe—XVIIe—XVIIIe siècles. // Annales. É S. C., 31e année, N 1, 1976, p. 34—35.

[27] Понятие «живого трупа», в связи с анализом народных дохристианских представлений о смерти, отвергает немецкий медиевист О. Г. Ексль. Он утверждает, что это якобы не более чем «ученое понятие», не соответствовавшее никакой исторической реальности. *Oexle O. G.* Die Gegenwart der Toten, S. 58—60. Но игнорируемые им древнескандинавские источники не оставляют в отношении веры в существование «живых покойников» ни малейших сомнений. См. *Ellis H. R.* The Road to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. New York, 1943; *Петрухин В. Я.* К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX—XI вв.). // Советская этнография, 1975, N 1.

[28] См.: *Гуревич А. Я.* История и сага. М., 1972; *его же.* «Эдда» и сага. М., 1979.

[29] См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: весенние праздники. М., 1977, с. 94—95, 98, 144, 148, 193, 206—208, 228 230, 239, 342. Ср. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983, с. 49, 76, 166.

[30] *Sieber Fr.* Deutsch-westslawische Beziehungen in Frühlingsbräuchen. Todesaustragen und Umgang mit dem „Sommer". Berlin, 1968.

[31] La Nouvelle Histoire, p. 402—423.

[32] *Le Goff J.* La Naissance du Purgatoire. Paris, 1981.

[33] См. об этом подробнее: *Le Goff J.* La bourse et la vie. См. выше, гл. 6.

[34] Как показал А. Бернстейн, в интерпретации загробного мира и участи душ умерших существовало определенное противоречие между точкой зрения теологов и народной религиозностью. См. выше, гл. 6, примеч. 16.

[35] См. *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства, с. 279—308.

[36] Подробнее см.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. Изд. 2. М., 1981, с. 328—334; *его же.* О соотношении народной и ученой традиции в средневековой культуре. // Французский ежегодник. М., 1984.

Заключение

[1] *Burguière A.* Histoire d'une histoire: la naissance des Annales. // Annales. E. S. C., 34e année, N 6, 1979, p. 1355—1356.

[2] См. на этот счет довольно красноречивые высказывания Броделя: *Braudel F.* En guise de conclusion. // Review, Vol. I, N. 3/4, 1978, p. 251, 255.

[3] *Duby G.* Le plaisir de l'historien. // Essays d'ego-histoire, p. 132; *Duby G., Lardreau G.* Dialogues, p. 54.

[4] См. подробнее об этом: *Revel J.* L'Histoire sociale dans les Annales: une définition empirique. // Lendemains, 24, 1981, p. 31—41; *idem.* Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales. // Annales. E. S. C., 34e année, N 6, 1979, p. 1360—1376.

[5] Такого рода утверждения можно услышать не только от противников или критиков «Новой исторической науки», но иногда даже из ее собственного «лагеря». Издатель серии монографий по истории «Bibliothèque des Histoires» (издательство Галлимар) Пьер Нора на протяжении 70-х годов публиковал на последней странице каждого тома свое обращение к читателям, начинавшееся словами: «Мы переживаем расщепление Истории» (Nous vivons l'éclatement de l'histoire). Показательно, однако, что в начале 80-х годов это обращение исчезло.

[6] *См. Febvre L., Berr H.* History. // Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. VII, New York, 1932, p. 357—368 (об историческом синтезе — p. 360). Наиболее капитальные труды Февра и Блока опубликованы в издаваемой Берром серии «L'évolution de l'humanité».

[7] *Le Roy Ladurie E.* Le territoire de l'historien (1). Paris, 1973. Раздел этой книги под названием «L'histoire sans les hommes» (p. 421), посвященный истории климата, открывается документом, датированным 1601 годом: крестьяне жалуются властям на бедствия, причиняемые им ледниками... Вот вам и «история без людей»!

[8] Ibid., p. 14.

[9] *Furet F.* L'atelier de l'histoire, p. 24.

[10] Les «Annales» ne sont plus ce qu'elles étaient. Entretien avec F. Dosse. // L'histoire, N 121, 1989, p. 71, 73.

[11] *Dosse F.* L'histoire en miettes, p. 54.

[12] Faire de l'histoire, p. IX—XIII. Напротив, Поль Вейн, который утверждает, что история не обладает собственными методами, пишет: «У исторического знания не было и не может быть своего Галилея или Лавуазье». *Veyne P.* Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie. Paris, 1971, p. 134.

[13] La Nouvelle Histoire. Sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris, 1978.

[14] Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? // Annales. E. S. C., 43e année, N 2, 1988, p. 291—293.

[15] Annales. É. S. C., 44e année, N 6, 1989 («Histoire et sciences sociales: un tournant critique»), p. 1319—1320. Здесь знак вопроса в том же заглавии статьи уже снят.

[16] Ibid., p. 1321.

[17] Ibid., p. 1323.

[18] Dictionnaire des sciences historiques. Publié sous la direction de A. Burguière. Paris, 1986.

[19] *Burguière A.* De la compréhension en histoire. // Annales. E. S. C., 45e année, N 1, 1990, p. 124.

[20] Ibid., p. 130.

[21] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 363.

[22] *Revel J.* The Annales: Continuities and Discontinuities. // Review, Vol. I, N 3/4, 1978, p. 16. *См. также дискуссию по этой проблеме* — ibidem, p. 52.

[23] *Bloch M.* Classification et choix de faits en histoire économique: réflexions de méthode à propos de quelques ouvrages récents. // Annales d'histoire économique et sociale, 1929, p. 252—258.

[24] Ср. *Bloch M.* Sur l'étude des classes, au moyen âge. // Annales d'histoire économique et sociale, 1935, p. 215: «...Социальная классификация не представляет собой реальности, которую можно наблюдать так же просто, как материальный объект. Ибо ее создают люди, и в той мере, в какой они ее выражают, они в определенном смысле изобретают ее».

[25] См. *Гуревич А. Я.* Социальная история и историческая наука. // Вопросы философии, 1990, N 4, с. 25 и след. Ср. *Grendi E.* Microanalisi e storia sociale. // Quaderni Storici, 35, 1972; *Ginzburg C.*, *Poni C.* La micro-histoire. // Le Débat, N 17, 1981; *Revel J.* L'histoire au ras du sol. // *Levi G.* Le pouvoir au village. Paris, 1989.

[26] *Duby G.* Le Temps des cathédrales. L'art et la société. 980—1420. Paris, 1976.

[27] См. *Deutsch R.* «La Nouvelle Histoire» — die Geschichte eines Erfolges. // Historische Zeitschrift, 233. Bd., H. I, 1981, S. 125.

[28] См. *Davis N. Z.* The Shapes of Social History. // Storia della storiografia, 1990, 17, p. 28—34; *Gurevich A. Ja.* What is the Perspective in which a Medievalist from Russia sees Social History at the End of the 80s? // Ibid., p. 35—39. *Иначе на соотношение истории ментальностей и антропологической истории* смотрит Ле Гофф. См. Приложение.

[29] *Goetz H.-W.* «Vorstellungsgeschichte»: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. // Archiv für Kulturgeschichte, 61. Bd., H. 2, 1979.

[30] *Boureau A.* Propositions pour une histoire restreinte des mentalités. // Annales. E. S. C., 44e année, N 6, 1989; *Chartier R.* Le monde comme représentation. Ibidem.

[31] La Nouvelle Histoire, sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, p. 11.

[32] *Ginzburg C.* Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del'500. Torino, 1976.

[33] *Duby G.* Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde. Paris, 1984.

[34] *Le Goff J.* After Annales: the Life as history. // The Times Literary Supplement, April 14—20, 1989, No 4, p. 394, 405.

[35] *Duby G.* Histoire sociale et histoire des mentalités. Le Moyen Age. // Aujourd'hui l'histoire. Paris, 1974, p. 206, *idem.* Histoire sociale et idéologies des sociétés. // Faire de l'histoire. I. Paris, 1974, p. 147—168.

[36] *Furet F.* L'atelier de l'histoire, p. 25.

[37] См. Pour une histoire anthropologique. // Annales, E. S. C., 29e année, N 6, 1974: Anthropologie en France. // Annales, E. S. C., 31e année, N 4, 1976; *Burguière A.* The New Annales..., p. 195 ff.; *idem.* Anthropologie et sciences historiques dans l'étude des sociétés européennes. // L'Anthropologie en France. Paris, 1979; *Revel J.* L'Histoire sociale dans les Annales: une définition empirique. // Lendemains, 24, November 1981, p. 41.

Андре Бюргьер вычленяет следующие комплексы тем, объединяемых понятием «исторической антропологии»: (1) материальная и биологическая антропо-

логия, изучающая тело, установки в отношении к жизни и смерти, сексуальность, питание; (2) экономическая антропология, охватывающая экономическое поведение, обмен (в частности, обмен дарами), соотношение культурных и психологических установок с техникой, специфику экономики докапиталистических обществ, в которых материальные мотивы могут не играть решающей роли, подчиняясь требованиям религии и этики; (3) социальная антропология: изучение семьи, систем родства, исторической демографии, отношений между семьей и государством, специфики социальных связей; (4) культурная и политическая антропология, исследующая нечетко формулированные и диффузные народные верования и ритуалы, которыми насыщена повседневная жизнь, системы представлений о мире, времени, религиозный фольклор, мифы, символику жестов, соотношение народной культуры с культурой ученой.

Подводя итог этому обзору, Бюргьер подчеркивает, что историческая антропология не имеет собственного «домена»; она представляет собой попытку комплексного, «тотального» рассмотрения материала и установления связей между различными уровнями действительности. Ее общая цель — изучение не вполне осознанных логик, которые лежали в основе коллективного поведения. Она представляет собой реализацию программы, намеченной Марком Блоком. *Burguière A.* Anthropologie historique. // Dictionnaire des sciences historiques, p. 52—60.

Приложение

[1] Это интервью было дано мне для журнала «Arbor mundi». Я нахожу его принципиально важным для характеристики взглядов Жака Ле Гоффа и понимания позиций «Новой исторической науки» в настоящее время и поэтому воспроизвожу его целиком.

[2] «Histoire et sciences sociales: un tournant critique», Annales. E. S. C., 43e année, mars-avril 1988; 44e année, novembre-décembre, 1989.

[3] *Fr. Dosse,* L'Histoire en miettes. Des «Annales» a la «Nouvelle histoire». Paris, 1987.

[4] В 1929 году вышел первый номер «Анналов» (до начала второй мировой войны именовавшихся «Анналами экономической и социальной истории», Annales d'Histoire économique et sociale). Ле Гофф имеет в виду, что 1929 год ознаменовался началом мирового экономического кризиса, который оказал огромное воздействие на умы западных интеллектуалов и не прошел бесследным для переориентации исторической науки. В послевоенный период журнал выходит под названием «Анналы: общества, экономики, цивилизации» (Annales. Economies, Sociétés, Civilisations).

[5] *P. Burke,* The French Historical Revolution. The «Annales» School 1929—89, Cambridge, 1990.

[6] Анри Берр (1863—1954) — французский философ, поставивший задачу объединения истории с философией вокруг проблем исторического синтеза.

[7] Марсель Мосс (1872—1950) — выдающийся французский этнолог.

[8] Франсуа Симиан (1873—1935) — французский социолог и экономист.

[9] То есть с 70-х годов, руководство редакционной коллегией журнала возглавили Жак Ле Гофф, Эммануэль Леруа Ладюри, Жак Ревель, Марк Ферро и их коллеги.

[10] Жерне, Вернан и Видаль-Наке — французские историки-античники.

[11] Морис Хальбвахс (1877—1945) — член редакционного комитета «Анналов».

[12] *Jacques Le Goff,* Histoire et mémoire, Paris, 1986.

[13] *Carole Fink,* Marc Bloch. A Life in History. New York, 1989.

[14] В Школе высших исследований в области социальных наук (Париж)

[15] La Nouvelle Histoire, sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris, 1978.

СОДЕРЖАНИЕ